

Van nature godsdienstig



Wereld en Zending

1999.2



Wereld en Zending

Oecumenisch tijdschrift voor missiologie
en missionaire praktijk, voor Nederland en België

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Frans Damen
Drs. Pieter Derde
Dr. Karel Steenbrink
Dr. Frans Wijzen, vz.
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Dick Akerboom
Drs. Bert Broeckaert
Drs. Wiel Eggen
Drs. Kathleen Ferrier
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Herman Heijn
Drs. Mechteld Jansen
Drs. Wout van Laar
Dr. Heleen Murre- van den Berg
Drs. Verry Patty
Dr. Leen Schellevis
Drs. Johan Temmerman
Dr. Lieve Troch
Dr. Rob van der Zwan

adres redactie

Ds. Y. Schaaf
Baantjebolwerk 1
9101 NH Dokkum
tel. (0519) 29 81 04
fax (0519) 22 06 82
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter
recensie)

directie

Pieter Derde
Wim Pepers
Theo Stevens
Nico Vriend

Wereld en Zending verschijnt viermaal per jaar en wordt uit- gegeven door

Uitgeverij Kok Kampen
Nederlandse Missieraad,
's-Hertogenbosch
Nederlandse Zendingsraad,
Amsterdam
Missio België, Brussel
Comité van de Missionerende
Instituten, Brussel
Verenigde Protestantse Kerk in
België, Brussel

administratie

Voor opgave abonnement en be-
stelling losse nummers: uitge-
verij Kok, Postbus 130, 8260 AC
Kampen, tel. (038) 339 25 85

abonnementen voor België:

Missio
Vorstlaan 199
1160 Brussel
P.R. 000-0042110-12

abonnementsprijs

f 56,50 /Bfrs. 1030,- per jaar
Buiten Benelux f 71,50
Studentenabonnement f 46,50 /
Bfrs. 840,- per jaar
Buiten Benelux f 61,50
Losse nummers f 17,50/Bfrs. 320,-
Losse nummers buiten Europa
f 19,90 incl. portokosten

copyright

Overname van artikelen alleen
met toestemming van de redac-
tie en met bronvermelding

VAN NATURE GODSDIENSTIG

Wiel Eggen	Oorspronkelijke religie gezocht	3
Gillian Bediako	Antagonisten of verwante zielen Oorspronkelijke religie en christelijk geloof	11
Birgit Meyer	Christendom en oorspronkelijke religie Een etnografische benadering	18
Gert Noort	Van oorspronkelijke religie tot christelijk geloof Een proefschrift over William Robertson Smith	24
Jason Gordon	Ongeneselijk religieus Caribische overwegingen	30
Wim van Binsbergen	Culturen bestaan niet Interculturaliteit die vanzelfsprekendheden openbreekt	38
José M. de Mesa	Oorspronkelijke religie en volksreligiositeit op de Filippijnen	46
H. K. Hendrik	De plaats van voorvaders in Moluks geloof en traditie	55
Hesdie Samuel	Winti en de christelijke kerk in Suriname	66
Renée Devisch	Spreken in tongen in de genezingskerken van Kinshasa	74
Ad Brants	Genade en religie, protestant en katholiek	89
Dick Kooiman	Religieuze tolerantie en seculiere staat in India	97
	Kortweg	108
	Boekbesprekingen	117
	English summaries	127

Van nature godsdienstig

In dit nummer wordt gediscussieerd over de mens als religieus wezen. Dat gebeurt op basis van twee uitgangspunten.

Het eerste is dat de mens van nature godsdienstig zou zijn. In Afrika is dat vanzelfsprekend. John Mbiti noemt Afrikanen 'ongeneselijk religieus'. Voor heel wat Europese geleerden is dat niet vanzelfsprekend. Hebben ze daarin gelijk of is hun visie het zoveelste product van door de Verlichting aangekaart superioriteitsdenken?

In onze dagen komt er weer aandacht voor een van nature aanwezige religieuze behoefte, die op zijn minst bij de hoogte- en dieptepunten van het leven naar voren komt.

Religie met name als persoonlijk beleefde en ervaren spiritualiteit is terug.

Het tweede is dat er godsdiensthistorisch geen evolutie bestaat van animisme via veelgodendom naar monotheïsme, naar christendom, (naar helemaal geen godsdienst

meer), maar dat alles door elkaar en naast elkaar functioneert in oude en nieuwe gestalten. Daarbij doet zich het opmerkelijke verschijnsel voor dat het lijkt of overal achter het christendom een soort substraat zit van wat in het Engels genoemd is 'primal religion', in dit nummer vertaald met 'oorspronkelijke religie'. Bestaat er een basisconcept dat achter alle religies steekt?

Wiel Eggen opent met te stellen dat, terwijl men religie meestal beschouwd als een ondersteuning van de sociale machtspatronen, er nu naar voren komt dat oorspronkelijke religie de onontbeerlijke kritiek levert op elke machtsuitoefening.

Vervolgens gaat Gillian Bediako Afrikaans het westerse superioriteitsdenken te lijf, dat het idee van 'oorspronkelijke religie' verwerpt. In haar artikel staat de duidelijkste definitie van dat begrip 'oorspronkelijke religie'.

Birgit Meyer legt dan uit dat zij op basis van haar etnografische studies van veranderingen in het christendom

van de Ewe in Ghana niet veel kan met 'oorspronkelijke religie'. Gert Noort bespreekt Gillian Bediako's proefschrift over oorspronkelijke religie in het werk van de negentiende-eeuwse Schotse theoloog William Robertson Smith. Hij vindt haar analyse van de kerstening van Europa, bijvoorbeeld in het onderstrepen van intolerantie, eenzijdig.

Jason Gordon, een priester van Trinidad, heeft logische bezwaren tegen de term 'ongeneselijk religieus' omdat medici naar genezing blijven streven, ook van ongeneselijke kwalen, en wijst erop dat door de ingrijpende breuk in het leven van alle uit Afrika naar de Amerika's gedeporteerde slaven 'oorspronkelijke religie' bij hen op een heel eigen wijze functioneert.

Wim van Binsbergen houdt zich niet bezig met oorspronkelijke religie. Wel heeft hij, door zijn bijzondere keuze om als antropoloog in het kader van zijn veldwerk zelf Afrikaanse genezer te worden in Botswana, ontdekt dat er gezamenlijke substraten achter vele culturen zitten.

José de Mesa concretiseert de relatie tussen katholiek christendom van nu met de oorspronkelijke religie, die gestalte heeft gekregen in het volkskatholicisme van de Filippijnen.

De Molukker Hendrik probeert de plaats te bepalen van de voorvaderen in zijn christelijk geloof.

En Hesdie Zamuel uit Paramaribo analyseert de verhouding tussen de christelijke kerk en de Surinaamse Winti.

Renée Devisch ziet in de genezings-

kerken van Kinshasa in Congo een eigen Afrikaanse verwerking van christendom en volksreligie.

Tenslotte maakt Ad Brants als dogmaticus duidelijk welke theologische opvattingen rond natuur en genade er, protestants en katholiek, achter deze hele problematiek van het van nature al dan niet godsdienstig zijn van de mens zitten.

Als toegift volgt dan nog een analyse van Dick Kooiman van de problemen met religieuze tolerantie in het seculiere India.

In de rubriek Kortweg komt nog de erepromotie van de Kameroenees Jean-Marc Ela in Leuven aan de orde, die in de lijn van Renée Devisch ook pleit voor een echte Afrikaanse kerk.

De oorspronkelijk door Gillian Bediako, Jason Gordon en José de Mesa in het Engels geschreven artikelen zijn vertaald door Ype Schaaf en Cees Visser.

Dit nummer is samengesteld door Frans Wijsen, Kathleen Ferrier, Bert Broeckaert en Hans Visser.

Ype Schaaf, eindredacteur

'Oorspronkelijke religie' gezocht

TV-gasten bij onze geliefde talkshow-rituelen zeggen vaak wel in 'iets' te geloven, maar niet religieus te zijn. Zij bedoelen dat ze geen godsdienst belijden, maar wel de algemene idee aanhangen dat er 'iets' is voorbij het zichtbare, en dat je daarmee contact kunt hebben. Een humanist roept dan verschrikt uit dat God terug is van weggeweest, terwijl de theoloog ertoe neigt het als een God-verduisterende knieval voor satan te zien. Maar ons, kijkers, klinkt die uitspraak vooral toe als politiek correct: een hoopvol teken van de 'oorspronkelijke religie' die mensen kan binden door verdeeldheid zaaiende details te vermijden. Als basis voor vrede in een complexe wereld zou het goed zijn, als mensen zich tot die algemene noemer beperkten, omdat religieuze diversiteit zo'n nare voedingsbodem van spanningen vormt. Het zoeken naar die gedeelde 'oorspronkelijke religie' zou dan ook de vraag naar programma's over godsdienst verklaren, die men al te vaak afdoet als louter toeristisch consumeren van religieuze exotica. De interreligieuze initiatieven, zoals WCF (World Congress of Faiths) en WCRP (World Conference on Religion and Peace), zouden dit nuttige doel beogen in onze complexe veelzijdige wereld met zijn gemengde bevolking. Kan dat zoeken naar een 'oerreligie' meer zijn dan een utilitair relativisme, dat zo gemakkelijk ten prooi valt aan de commercie en alles tot vermaaksgoederen reduceert? Is wat ons in die idee van 'oorspronkelijke religie' trekt meer dan frivole nostalgie, of het nieuwsgierig flirten van blasé westerlingen met verloren eenvoud? Is dit wat mensen naar de sessies van bisschop Milingo of Jomanda voert? Hoe verhoudt dat gepraat over nut en privé-beleving zich tot wat we bij oude religies zien?

Het zoeken naar 'oorspronkelijke religie' heeft iets vreemds, en toch ook iets

gewoons. Spirituals over 'old-time religion' tonen dat religie steeds gericht is op een 'oorspronkelijke' zingeving. De zoektocht naar de wortels van onze identiteit zit ons in het bloed. Grote religies, zoals het brahmanisme, boeddhisme of confucianisme, mogen zich dan veelal afzetten tegen de oudere lagen van religiositeit, toch voeren ze die wel mee. En zo blijven ook de drie Abraham-religies via hun Semitische sokkel met Afrikaanse wortels verbonden. Maar de vraag is of we daarin algemeen religieuze grondvormen herkennen die nu opleven. Al vele eeuwen zoeken de westerlingen naar de religieuze grondvormen bij wat ze 'primitieve volken' noemen, maar die vaak ook als 'edele wilden' gelden. Hun gebruiken vonden men 'duivels', maar soms ook 'heel puur'. Onderzoekers waren vaak zelf gedreven door diepe drijfveren. Mensen als E. Durkheim die, bijna een eeuw geleden, de elementaire vormen van godsdienst bij de Australische Aborigines zocht, meende daar te herontdekken wat westerlingen verloren hadden.¹ En ook wij dragen verborgen agenda's mee, als we dit Wereld en Zendingnummer lezen, terwijl een wereldmuziek-CD met Rajastaanse dubbelfluiten of Congo-jazz speelt. Maar is wat wij bij winti-rituelen of bij bisschop Milingo zien wel hetzelfde als wat Afrikanen ervaren bij nganga, de ziener-genezers die wij vroeger als tovenaars of medicijnmannen afdeden? Milingo is naar Rome gehaald vanwege de verwarring over zijn genezingspraktijken in Lusaka. Maar als hij hier overvolle zalen trekt, gaat het dan om dezelfde realiteit? In welke zin zijn de moderne druïden die naar Stonehenge trekken voor de zomerzonnenuwende verbonden met vroeger? Wat zijn moderne heksenrituelen? Dat in onze risicovolle tijd sommige snaren meetrillen met oude tradities is duidelijk. Maar gaat het om hetzelfde? Is dit een terugkeer naar wat hooghartige kerklieden laatdunkend satanisch genoemd hebben? Een eetherstel voor de Germaanse Edda, tegenover de joodse thora?

Met deze laatste formulering verwijs ik naar een felle discussie over het nazi-misbruik van de oude symbolen.² Waakzaamheid bij wat hier ter tafel ligt is dus wel geboden. Het zoeken naar een 'oorspronkelijke religie' is zelf religieus, maar ingegeven door een mengsel van motieven: onvrede met zoveel verdeeldheid; afkeer van benauwende tradities; hoop op oorspronkelijke zuiverheid; op een natuurgebonden ecologisch verantwoord geloof; op een dialoog met anders-denkende medeburgers; op een wijze van genezen die de medische industrie kan omzeilen; maar ook frivole nieuwsgierigheid en bitterheid tegen kerkse liederen met hun kortzichtigheid; of de bedenkelijke tendens om oude tradities te doen herleven als bron van identiteit, en als verzet tegen externe invloeden. De welig tierende belangstelling voor oude religies is zelf oer-religieus, maar dient wel kritisch bekeken te worden. Daarvoor zijn nog drie andere zwaarwegende redenen.

Ten eerste, omdat het romantisch idealiseren vals klinkt, als het 'primaire' waarmee men dweept, vaak bij volken leeft die bedreigd worden met uitsterven. In het Amazonebekken en elders in Amerika, Oceanië, China of Siberië degraderen de moderne staten hen vaak tot toeristische attractie, ofwel vegen ze hen van de kaart, omdat men andere plannen heeft met hun leefgebied. Ten tweede is er het feit dat de situatie in veel delen van de wereld niet te bevatten is zonder de invloed van

oude religieuze praktijken in aanmerking te nemen. We hoeven dan niet alleen aan de inculturatie binnen de kerken zelf te denken. De invloed van het 'heksengeloof' zowel in de politiek als in reactie op rampen zoals aids, is een sterk voorbeeld. Maar er is nog een derde punt. De afstand van ons technocratisch bestel tot de 'oorspronkelijke religie' die we toeschrijven aan 'primitieve' volken, is kleiner dan we denken. Met deze stelling verwijs ik niet naar wat mensen als E. Tylor lang geleden als uit te bannen overblijfselen van 'primitief bijgeloof' in onze eigen samenleving beschouwden;³ of naar al de rituelen en symbolen die 2000 jaar christendom in zijn kerkorde heeft opgenomen en die als zodanig voorbeelden zijn voor de inculturatie in jonge kerken.⁴ Waar ik op doel is dat het Westen diep getekend is door invloeden vanuit de andere tradities. Dat filosofen de oude tradities uit landen als Egypte en India als inspiratiebron gebruikt hebben is wel bekend; maar we moeten ook inzien dat alledaagse zaken nu via kunst, muziek, mode, voedsel, handel en verhalen de invloeden van elders ondergaan. Waar de Middeleeuwen en Renaissance een diepe interesse in de heidense oudheid koesterden, is het te begrijpen dat ook de koloniale heersers, ondanks al hun diepe minachting en slavenhandel, deze openheid voor invloeden van elders, via migratie en anderszins, niet hebben kunnen (en willen) afstoppen.

Gegevens en theorieën

Proberen we eerst te vatten wat met 'primaire', of 'oorspronkelijke religie' bedoeld wordt, en de omvang ervan. Beginnen we met het laatste: de statistieken. Zelfs als we de Milingo-aanhangers, de Stonehenge-gangers en talkshow-gasten buiten beschouwing laten, is het moeilijk juiste cijfers te vinden over 'oorspronkelijke religie'. Wat te doen in Suriname of Brazilië met christenen die ook winti- of xangoriten bezoeken? En hetzelfde geldt voor alle religies, wereldwijd. Statistieken helpen ons nauwelijks verder; zeker niet als men ze verkeerd leest! De laatste grote IBMR-statistiek was voor de commentatoren in dat vermaarde tijdschrift aanleiding om van een fenomenale nieuwe 'megatrend' te spreken: de opleving van tribale religies, die sinds 1900 met 230% gegroeid en niet, zoals verwacht, weggekwijnd waren.⁵ Maar is dit wel zo'n enorme groei? Of toch een teruggang in vergelijking met de groei van de totale wereldbevolking (364%), van christenen (352%) en vooral van de islam (589%)? De toename van tribale religie is gelijk aan die van de platte-landsbevolking (236%), maar de echt enorme groei van niet-christelijke stadsbewoners (620%) komt nagenoeg geheel op rekening van de niet-tribale religies. Voorspellingen voor 2025 laten bovendien een verdere achteruitgang zien in relatieve zin, en geen groei. Vergeleken met de groei van de wereldbevolking is die van tribale religies maar tweederde (1998), en een verdere daling is voorzien naar bijna de helft in 2025. Er is dus allerminst sprake van een fenomenale opleving. Wel moeten we constateren dat het voorziene wegkwijnen uitblijft.

Maar dit brengt ons bij de moeilijkheid de bedoelde religies te definiëren en onder één noemer te brengen. Zojuist spraken we van 'tribale' religies. Die term heeft nu

het oude 'primitieve' vervangen, omdat daarin een gebrek aan beschaving gesuggereerd werd. Tribaal zou aangeven dat deze religies binnen de eigen stamgrenzen blijven en geen neiging hebben elders aanhangers te zoeken. Maar die naam heeft drie nadelen. De term 'stam' is ook erg gekleurd met negatieve gevoelens en suggereert ten onrechte een sociale geslotenheid met vijandigheid jegens andere groepen; bovendien is gebleken dat de verering van bepaalde goden zeer wel van volk tot volk kan overgaan, en dat beïnvloeding over tribale grenzen heen vaak vrij normaal is. De idee dat deze volken elkaar naar het leven staan en hun goden aanroepen tegen buurvolken is een overtrokken en koloniale misvatting, waarvoor vaak bijbelse verhalen model hebben gestaan. Toch schuilt er wel een belangrijk punt in deze naam, in de zin dat de orde binnen de groep van groot belang is.

Een andere naam met negatieve lading is 'schriftloze religie' die verwijst naar de afwezigheid van heilige schriftteksten. Afgezien van het denigrerende achter deze naam, als zou schrift pas ware beschaving brengen, moeten we wijzen op twee belangrijke feiten. Allereerst is elke religie grotendeels een zaak van gebaren en mondelinge overlevering; bovendien vervult de rijke symboliek van artistieke beelden en muzikale uitingen een soortgelijke functie als het schrift. Verder blijkt dat het schrift de hiërarchische verhoudingen, en niet altijd de religieuze beleving bevordert. Er zijn dan ook onderzoekers die in de afwezigheid van schrift eerder een sociale keuze dan een cultureel gebrek zien. Hoe dan ook, de mondelinge overlevering speelt een centrale rol, en dit brengt ons bij een derde benaming: 'traditionele religie'.

Zoals christenen en boeddhisten stichters hebben, zo zouden deze religies de voorouderlijke overlevering centraal stellen. Hoe belangrijk dit aspect ook is, toch is ook deze naam niet geschikt. Want elke religie is per definitie een zaak van tradities die op mythische bronnen teruggaan. Als die religies soms voorouderlijk genoemd worden kan dat twee betekenissen hebben. Ofwel gelden de voorouders als historische bron en dan geldt het bovenstaande; ofwel het verwijst naar de verering van de voorouders als bovennatuurlijke wezens. In deze zin is die naam te verkiezen, omdat hij iets inhoudelijks zegt. Het nadeel van die naam is echter dat dit aspect slechts een klein, zij het niet onbelangrijk onderdeel van de betreffende religies uitmaakt. Er zijn nog heel andere inhoudelijke namen voorgesteld. Over de vier voornaamste daarvan (animisme, polytheïsme, sjamanisme, natuurgodsdiens) moeten we een enkel woord zeggen.

Animisme is de meest gebruikte naam en correspondeert het meest met de zes aspecten die, volgens H. Turner, de primaire religie bepalen.⁶ Hij impliceert dat mensen de materiële werkelijkheid zien als bezield door een geestelijke kant. Elk wezen zou, zoals de mens, een geest of ziel (*anima*) hebben. 's Mensen opdracht is dan om die kant der dingen te onderkennen en er in harmonie mee te leven. Rituelen zijn bedoeld om in communicatie te treden met die spirituele wezens waarover de mythen spreken.

Verwant hiermee is de naam 'polytheïsme', ofwel veelgodendom, die de geestelij-

ke kant van de materie geconcretiseerd ziet in persoonlijke wezens. De vraag waar die wezens vandaan gekomen zijn, leverde een aantal theorieën op. Sommige auteurs zagen ze als een psychische reactie (van angst en ontzetting) op ongrijpbare machten; anderen meenden dat het de dood van verwanten was die mensen ertoe gebracht had hun geesten of zielen te vereren: weer anderen zagen in de goden, of vroegere helden, natuurwezens die geacht werden een grote rol gespeeld te hebben voor de groep, en zo tot een 'groepstotem' (een heilig embleem van de groep) waren geworden. De term veelgodendom vergelijkt die stelsels met één-godendom, en suggereert dat daar (nog) het inzicht ontbreekt dat de geestelijke dimensie één moet zijn wil de wereld niet tot een chaos vervallen. Op dit punt zijn er twee scholen. De meesten nemen aan dat het zicht op de goddelijke eenheid gegroeid is door een lange evolutie. Maar sommigen zeggen aanwijzingen te hebben dat mensen dit van oudsher gekend, doch door inferieure beslommeringen vergeten hebben. Groepen zoals de pygmeeën, die in direct contact met de natuur leven, zouden dit bewaard hebben. Dit soort meningsverschillen doet de vraag rijzen of men wellicht vindt wat men zoekt. Stoelt de wetenschap zelf soms op een 'oorspronkelijke religiositeit'? Als fysici de kwantumtheorieën testen, drijft hen een mengsel van behouden-en-vernieuwen, van het-onbekende-passen-in-het-bekende. Dat is wat hun werk zinvol maakt, maar tevens beperkt.

De naam 'sjamanisme' wordt gebruikt voor de religies die geloven dat het goddelijke in vele vormen ons dagelijks leven omringt en beïnvloedt. Sjamanen (geestelijke experts) moeten kwade invloeden uitbannen, of de ontvoerde geest van patiënten terugbrengen. Hier spreekt het pragmatische van de religie. Ze is sterk gericht op het dagelijks welzijn en op het onzichtbare krachtenveld dat hier invloed op heeft. De deskundigen om die energie ten goede aan te wenden zijn sjamanen, zieners en genezers. Zij strijden vooral tegen hekserij en andere kwade invloeden, al dan niet met de hulp van medicijnen en symbolische middelen.

In dit kader is de vierde naam 'natuurgodsdienst' boeiend, omdat hij duidt op de nauwe band met de natuurlijke omgeving en de natuurkrachten, zowel ten goede als ten kwade. Terwijl hij dus niet suggereert dat het om mensen gaat die onbeschaaft dicht bij het dierlijk bestaan leven, duidt die naam wel op een belangrijk positief aspect: de participerende in plaats van dominerende band met de natuur. Het is echter niet simpel dit scherp te omschrijven in een directe vergelijking met de westerse houding, zoals Lévy-Bruhl probeerde te doen door dit pre-logisch te noemen. Dat was een politiek incorrect taalgebruik dat niettemin, volgens de antropoloog Evans-Pritchard, wel op een spanningsveld wees tussen wat we 'oorspronkelijke religie' noemen en wat ons geestelijke bestel beheerst.⁷

Deel van ons leven

De 'oorspronkelijke religie' omschrijven vereist allereerst dat we bedenken dat er geen pure vormen van bestaan bij dit of dat volk. Ook betreft het niet bepaalde, concrete ideeën of symbolen. Reïncarnatie kan ons een begerenswaardig doel toe-

schijnen, terwijl ze voor Hindoes de grootste straf is en voor de Ewe in Ghana goed noch slecht, maar de gewone gang der dingen. Een dankgebed over een diepvries-pizza verschilt van gebeden die Kung-jagers in de Kalahari uitspreken, al wortelen beide in eenzelfde houding van 'oerreligie'. Verder dienen we zowel het idealiserend praten over 'religie van edele wilden of ongerepte natuurmensen' als het denigerende 'religie van achtergebleven barbaren' te vermijden. Onze vraag is of er aspecten te vinden zijn van een samenhangend model. De genoemde auteurs Lévy-Bruhl en Durkheim hebben op twee kernpunten gewezen: de mystieke participatie in de onzichtbare werkelijkheid en de binding tot de (totem)groep die het leven doorgeeft en mogelijk maakt. Inderdaad vormen het individueel mystieke en het sociaal utilitaire een geheel. Waar voorheen het laatste aspect werd benadrukt in (Angelsaksisch) functionalisme, gaat men nu weer meer voor het eerste.

Van groot belang is de territoriale binding met de aarde, via de groepsrechten, omdat de centrale waarde van het leven afhangt van die band met de ecologische bron. Hoewel elke mens, als individu, kennis moet vergaren om dat leven efficiënt ten dienste te zijn, kan niemand opereren als de meester van dingen die z/hij aan de privé-wensen onderwerpt; men dient in een wederkerig patroon van geven en nemen te treden met andere wezens. Al is lotsverbetering een algemeen ideaal, dit gebeurt niet in een isolement, zoals de marktregels dat voorschrijven. De bedoelde religies mogen dan al gericht zijn op vooruitgang en maximale uitbanning van beperkende en kwade invloeden, ze steunen op een praktijk die dit verbindt met de principes van duurzaamheid via rituelen. Geneeskrachtige kruiden plukken om ze commercieel te gaan verhandelen wordt belet doordat de planten religieus geduid worden als eigendom van een godheid.

Tegenover de functionalisten die er vooral de bevestiging van de sociale machtsverhoudingen in zagen, is het structuralisme meer die eigen logica gaan bestuderen en heeft ontdekt hoe deze religie vaak tot een factor maakt die de machtsrelaties evenzeer bevraagt als bevestigt, daarbij de rechten van individuen zowel beperkend, als bevorderend. De aan individuen gebonden macht wordt religieus ingebed met regels en beperkingen. Waar functionalistisch denken (met een mengsel van Durkheim, Marx en Freud) vaak een directe lijn ziet tussen groep-totem-leider-godheid, als zou de godheid de sokkel vormen voor de vorst, die geacht wordt het hele volk te belichamen, laat meer nauwgezette studie nu steeds duidelijker zien dat er zelfs bij de vooroudercultus een andere logica in het spel is. De vorst kan de (voor)ouderlijke steun dan wel opvoeren om zijn gezag te laten gelden, maar de gebruiken rond het sacrale koningschap tonen aan dat dit subtiel ondergraven wordt — omdat de voorouder toch ook de grootvader is die de macht van de vader limiteert. Het doel van de oorspronkelijke religie is allerminst de politieke macht op het goddelijke te enten en te sacraliseren. Het tegendeel lijkt veel meer het geval: alle volken lijken een angstig vermoeden te hebben van die politieke misvorming en de symbolen en rituelen te ontwikkelen om zich tegen zo'n binding van macht en religie in te dekken. Nieuw onderzoek wijst uit dat de oorspronkelijke religie zeker zoveel verzet bevat, als dat ze bron van politieke of psy-

chische macht is. En dat is wat in koloniale tijden vaak ontredderd is. De idee dat de sacrale sokkel van de macht pas in de judeo-christelijke religie bevestigd zou worden, moet welhaast omgekeerd worden. Het drama van Rwanda is in dit opzicht ontvullend. Dat missie en zending de Ryangombe-cultus bestreden hebben, die voorheen de centrale macht inperkte, en de ideologische band tussen God (Imana) en de vorst hebben bevorderd zou ook mensen als Bediako moeten uitnodigen nog eens opnieuw te kijken naar zijn eigen Akan-traditie, waar heel wat meer afstand bestond tussen Onyame, de voorouders en de vorst dan tegenwoordig veelal voorgegeven wordt.

Het hekserijgeloof is een ander voorbeeld. Dit gaat ervan uit dat het kwaad geen natuurkracht maar een sociale zaak is, waarvan als eerste verdacht werd wie, binnen het lokale verwantschapspatroon, belang kon hebben bij het onheil van de ander. Daarbij lette men op wie zich onproductief of zelfzuchtig gedroeg. Nog steeds is het zo dat wie succes met edelmoedigheid verbindt minder snel zal worden verdacht. Maar in het moderne bestel verdenkt men daarom eerder een sloeber die in zijn onderhoud moet voorzien met bedelen. Was dit oude geloof iets dat de sociale orde subtiel corrigeerde, nu lijkt het in het tegendeel om te slaan en zich tegen de arme en ongelukkige zelf te keren, vooral waar het verbonden wordt met het geloof in God en satan.

Alvorens in dit kader over een missionaire taak te spreken, keren we nog even terug naar de theorie over 'oorspronkelijke religie'. Als het bevragen van machtspatronen echt nog meer de kern van de religie vormt dan het bevorderen ervan, moeten we dan concluderen dat het monotheïsme eerder een dieptepunt dan een hoogtepunt van religiositeit vormt? Dit soort conclusies is overijld. In feite is in elke religie een subtiel proces van krachten aan het werk, dat vaak het tegendeel bewerkt van wat men openlijk beoogt. Zelfs het religieus streven naar harmonie en vrede maakt veelal gebruik van pijnlijke middelen zoals offers en besnijdenis. Onlangs heeft R. Girard zelfs de mening verdedigd dat alle religie van oorsprong een geordend geweld is dat erop doelt het veel grotere geweld van rivaliteit binnen de groep in te dammen.⁸ Offers, het aanwijzen van zondebokken en andere rituelen lijken heilig voor de gelovigen; maar ze zijn dat enkel als een bliksemafleider voor de spanningen in de groep. Girard ziet het offer als de meest oorspronkelijke rite en meent dat de deelnemers hieraan, in welke religie ook, op een onbewust niveau beseffen dat alles wat zij voor heilig houden (mythe, wet, rite) een leugen bevat, omdat het een vorm van geweld is die een groter geweld tracht te neutraliseren. Het bevragen van die leugen, zonder in totale rivaliteit en chaos te vervallen is de opdracht van elke religie. In 'primaire religies' is dat samenspel van aansprekende symbolen en barbaarse dwang het scherpst herkenbaar.

Voer voor zending?

De twee eeuwen van onderzoek naar oorspronkelijke religie waren ook het Grote Missieuroverzicht. Ze werden beheerst door de idee dat religie een privé-zaak is zonder

publiek nut, stammend uit primitieve tijden, waar ze dictaturen in stand hield. Maar na 200 jaar ziet men in dat primaire religiositeit gezocht moet worden, waar het individu heil vindt in de verbondenheid met het onzichtbare in natuur en medemens; dit kan politiek-economische patronen wel steunen, maar bevraagt ze ook constant. Waar het functionalisme religie vooral zag als het re-ligare (verbinden) van bestaande patronen met een spirituele bron van macht, doorziet men nu beter dat religie in principe (oorsprong) van doen heeft met re-legere (her-lezen) van het bestel. Polytheïsme en monotheïsme delen datzelfde motief: zich openen voor wat onze concrete omgang met de natuur en met elkaar bevraagt. St. Augustinus geloofde dat mensen 'vanaf het begin' beleefd hebben wat in Jezus vlees en bloed werd: medeschepselen als gelaat Gods te zien, die ons oproept te onderkennen dat de wereldorde niet beantwoordt aan zijn oorspronkelijke bedoeling. Religie is een complex spel van symbolen dat ons helpt ons in de bestaande orde in te voegen, terwijl we deze blijven bevragen. Het missionaire belang hiervan in onze plurale, eenwordende wereld, ligt in een nieuwe solidariteit, nu de fictie van religie als privé-zaak verdwijnt. Inzien dat we allemaal lotgenoten zijn bij het kritisch bevragen van de wereldorde, wetend dat 's mensen orde niet Gods orde is, dat is waar de oorspronkelijke religie van een Tylor, Turner en Bediako het missionaire raakt, in Jezus' visie die volgens Sanneh vertaalbaar is naar elk bestel. Missionair is inculturatie in de oorspronkelijke religie belangrijk. Maar dat betreft niet symbolen vinden die gezamenlijk het bestel bevestigen, maar elementen van kritiek op het bestel opsporen die herkenbaar zijn voor allen wie recht en vreedzaam samenzijn ter harte gaat.

1 Zie E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parijs 1912.

2 Zie K. Miskotte, *Edda en Tora*, Een vergelijking van Germaanse en Israëlitische religie, Nijkerk, 1939.

3 E.B. Tylor bestudeert wat hij 'primitive culture' noemt, om de overblijfselen van die primitiviteit in de westerse orde te helpen bestrijden.

4 Zie A. Wessels, *Kerstening en ontkerstening van Europa*. Baarn 1994.

5 Zie D. Barrett en T. Johnson, 'Annual statistical table on global mission: 1998', in *IBMR* 1998, 1, pp. 26-27.

6 Zie H. Turners artikel 'The primal religions of the world and their study', samengevat door K. Bediako. (Zie K. Bediako, *Christianity in Africa*, Edinburgh 1995, pp. 93-96).

7 Zie E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion*, Oxford 1965.

8 Zie R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Parijs 1978.

Wiel Eggen was studie-secretaris van de NMR. Hij doceert nu godsdienstwetenschap en misologie in Engeland.

Antagonisten of verwante zielen

Oorspronkelijke religie en christelijk geloof

Christelijk Europa was aan het begin van de twintigste eeuw ervan overtuigd dat de 'oorspronkelijke religies' van deze wereld,¹ in die dagen gewoonlijk aangeduid met de term 'animisme', even minderwaardig en primitief waren als de volken, die erin geloofden.² Men beschouwde deze als het verst verwijderd van het christendom, aan de voet van de ladder van de religies, waarop men via polytheïsme en monotheïsme bovenaan kon komen bij het christendom als het hoogste en meest beschaafde monotheïstische geloof.³ Deze negatieve kijk op 'oorspronkelijke religies' kon men in het hele spectrum van de Europese samenleving tegenkomen.

De antropoloog E.B. Tylor was als eerste de term 'animisme' gaan gebruiken om het religieuze systeem van traditionele samenlevingen te definiëren dat de algemene, sociale, technische en zelfs morele inferioriteit van 'onbeschaafde volken' liet zien. Terwijl Tylor een beeld schetste van een religieus systeem dat 'zonder moraal' was en 'verstoken van de essentie, die de bron is van praktisch geloof voor de opgeleide moderne mens'⁴ om elke vorm van religie en in het bijzonder het christelijk geloof te ondermijnen, was de christelijke waardering voor 'oorspronkelijke religies' al even negatief.⁵ Animisme werd gezien als barbaars en wreed, verstoken van enig zondebegrip, zonder iets dat beschouwd kon worden als een voorbereiding op het evangelie. Animisme werd gezien als het tegengestelde van christelijk geloof, simpel en niet complex, werkend met onbewuste onhistorische traditie tegenover de geopenbaarde christelijke historische tradities; het was kinderlijk onrijp en intellectueel onder de maat tegenover de historische en intellectuele rijpheid van christelijk denken; het was materialistisch en concreet, irrationeel en niet in staat tot abstract denken in tegenstelling tot het ideaal van een rationele spiritualiteit, die abstract kon denken; het was naturalistisch tegenover de ethiek van het christendom, dat de meest ethische religie van allemaal was.⁶

Om het belang van dit standpunt te begrijpen en de invloed, die het uitoefende op het hele Europese denken, dient erop gewezen te worden dat deze benadering al een lange geschiedenis had, die teruggaat naar Europa's eerste grootscheepse contact met de rest van de wereld tijdens de grote op expansie gerichte reizen, gevolgd door eeuwen van isolatie opgelegd door de opmars van de islam. Niet alleen werd christelijk Europa daardoor belemmerd om begrip te krijgen ten aanzien van de interpretatie van nieuwe culturele en godsdienstige verschijnselen; ook de kijk op andere volken werd daardoor bepaald en gefocust op een agressief opleggen van het christelijk geloof, zoals men ook Europese politieke en economische overheersing oplegde. Een andere belangrijke factor die de negatieve kijk op andere volken sterk gestimuleerd heeft, was de slavenhandel van Afrika naar de Nieuwe Wereld. Er was immers bewust of onbewust een verklaring nodig die het tot slaaf maken en exploiteren van andere mensen rechtvaardigde.

Tevens was het begrip hiërarchie diep ingebed in de Europese cultuur. Dat was al ontleend aan Plato en Aristoteles en uitgekrystalliseerd van de Middeleeuwen tot in de achttiende eeuw in het idee van 'de grote keten van het zijn'.⁷ Het verschaftte niet alleen een sleutel tot interpretatie van het universum als geheel en de verschillende verschijnselen daarin, maar het leverde ook het hiërarchisch principe om alle aspecten van het menselijk bestaan, sociaal, politiek en religieus – en, toen de Nieuwe Wereld en Afrika erbij kwamen – ook etnologisch te ordenen.⁸ De overtuiging dat alles in de schepping een door God gewilde plaats had, verschaftte de middelen om de verschillende volken in te passen in het geaccepteerde schema der dingen, zonder verwarring te scheppen. Deze aanpak had echter vérgaande consequenties voor de wijze waarop Europeanen deze volken zagen. Immers, de cruciale vraag was wat hun plaats werd in de grote keten; of ze naast andere bekende volken kwamen te staan, of onder hen als een inferieur soort tweederangs mensen, of dat ze de hoogste plaats kregen onder de dieren. 'Het gebruikelijke concept van de "grote keten van het zijn" heeft de opdeling van de mensheid in beschaafden en wilden, in "gepolijst" en "monsterachtig" bevorderd' om Shaftesbury's terminologie te gebruiken.⁹

De invloed van deze theorie werkte door in de negentiende eeuw in de veranderde gestalte van de grote lijn in de geschiedenis, de ontwikkeling en de evolutie. Hierbij gaven de filosofen van de Europese Verlichting een belangrijke bijdrage met hun theorie van de menselijke evolutie in vier etappes, waarin werd gesteld dat alle culturen in hun geschiedenis verschillende stadia doorlopen, gebaseerd op de verschillende mogelijkheden van bestaan. Adam Smith komt met de volgende indeling: er zijn vier verschillende stadia die de mensheid passeert. De eerste is de periode van de jagers; de tweede die van de herdersvolken; de derde die van de landbouw en de vierde die van de handel.¹⁰

Deze benadering had vervolgens ook grote invloed op het antropologisch denken als schema om andere culturen een plaats te geven en te integreren in de algemene historische lijn.

Deze theorie van etappes in de menselijke evolutie, die alle culturen van alle tijden moeten meemaken, bracht de conclusie met zich mee dat, bij bestudering van alle culturen van de wereld, men in aanraking zou komen met voorbeelden van alle stadia in dit proces. Zo wordt de grote overzichtskaart van de mensheid zichtbaar en kunnen we alle vormen van barbaarsheid en van hoogontwikkeld raffinement gelijktijdig bekijken. De zeer verschillende beschavingen van Europa en China; de barbaren van Tartarije en Arabië; de wilde staat van Noord-Amerika en Nieuw-Zeeland.¹¹

Achter deze ideeën en theorieën stak ongetwijfeld eurocentrisme, dat wil zeggen een houding waarbij men tegenover andere volken en hun visie op de wereld, Europese superioriteit veronderstelde en dus alle verschijnselen gebruikte als bewijzen voor de Europese ordening. Dit was niet alleen het denkpatroon van de grootste filosofen¹² maar gold ook van christelijke theologen, die geloofden dat de Europese superioriteit en beschaving het resultaat was van Gods plan en van de speciale gunst van Jezus Christus zelf ten aanzien van Europa in vergelijking met de andere volken van de wereld. De Engelse dominee Samuel Purchas schreef in het begin van de zeventiende eeuw al over Europa: 'Jezus Christus is voor de Europeanen de weg, de waarheid en het leven. Hij heeft lang geleden al een scheidbrief gegeven aan ondankbaar Azië, waar hij geboren was en aan Afrika, de plaats waarheen hij was gevlucht. Hij is bijna volledig en helemaal Europeaan geworden. Wij komen zijn naam vrijwel niet tegen in Azië, nog minder in Afrika, helemaal niet in Amerika maar des te meer in Europa.'¹³

En Europa is niet alleen door God begunstigd als het christelijk continent; de wetenschappelijke prestaties en de expansiedrift bewijzen dat het God in zijn scheppingsactiviteiten navolgt: want wat spreek ik over mensen, kunst of wapens? De natuur heeft ons de Europese inventiviteit gegeven. Wie heeft het schietlood uitgevonden en het kompas, waarmee wij de aarde 'omvatten'? Wie heeft ooit de oceanen in bezit genomen en de aarde bereisd? Wie heeft verre landen ontdekt, de bevroren poolstreken gezien en de tropische gebieden onderworpen? En wie wekt de indruk door zijn zeemanskunst God nagevolgd te hebben, die de 'balken van zijn kamers in de golven legt' en die 'wandelt op de vleugels van de wind'¹⁴

Het Europese zelfvertrouwen was zo groot dat Purchas ertoe kwam om Europa alle verzamelde wijsheid en kennis van de hele aarde toe te dichten. Deze pretentie, die grosso modo gedurende driehonderd jaar nooit is bestreden, werd basis van de visie van christenen in Europa ten aanzien van andere volken tot in de twintigste eeuw en in het bijzonder als het gaat om de kijk van de zending op volken met oorspronkelijke religies. Het resultaat was een negatieve houding ten opzichte van de traditionele samenlevingen en hun godsdienstige opvattingen, met name ten aanzien van Afrika dat het donkere continent genoemd werd, ver van christendom en beschaving. Die houding klinkt vandaag zelfs nog door in het afro-pessimisme dat Afrika ziet als chaotisch en hopeloos.

Maar wanneer we de religieuze situatie beschouwen van het einde van de twintig-

ste eeuw, dan is het beeld opvallend anders dan wat men voorzag bij de Wereld Zendings Conferentie in Edinburgh in 1910, waar mensen met oorspronkelijke religies gekwalificeerd werden als moeilijk te bereiken en waar men vrees uitsprak voor een te verwachten moslimoverheersing in Afrika. Immers, juist de machtige groei van het christendom waarvan we getuige geweest zijn in deze eeuw, heeft plaatsgevonden voornamelijk onder de aanhangers van oorspronkelijke religies, dat wil zeggen onder die mensen van wie men dacht dat ze het verst verwijderd waren van het christelijk geloof.

Om dit te verklaren moet men verschillende factoren in ogenschouw nemen. In de eerste plaats is de groei van het christendom onder aanhangers van oorspronkelijke religies niet nieuw. Het verschijnsel heeft elke keer, wanneer de kerk in de twintig eeuwen van haar geschiedenis sterk groeide, zich voorgedaan. De zending onder de volkeren, waarmee Paulus is begonnen, speelde zich eerst af onder de Romeinen en Grieken met hun oorspronkelijke religie. De Hebreeënbrief trekt duidelijk de lijnen vanuit de in wezen oorspronkelijke religie van het Oude Testament naar de vervulling in Jezus Christus. De godsdiensten van alle volken van Noord-Europa, die vervolgens christen werden, Kelten, Franken, Anglo-Saksen en de volken van Scandinavië, waren vormen van oorspronkelijke religie. Tegen deze achtergrond bevestigt de recente groei van het christendom in het zuiden een patroon van eeuwen. En inderdaad mag men als een historisch gegeven stellen dat de oorspronkelijke religies een nauwere relatie gehad hebben met het christelijk geloof dan welke andere religie ook en dat zij 'onder het geloof liggen' van de grote meerderheid van alle christenen van alle tijden.¹⁵

In zijn boek *An Asian theology of liberation* legt de jezuïet van Sri Lanka, Aloysius Pieris, in een deel, dat hij een 'anatomie van de godsdienst in de derde wereld'¹⁶ noemt, nadruk op deze continuïteit ten aanzien van de Aziatische religies zoals hindoïsme en boeddhisme. Oorspronkelijke religies, aangeduid met de term 'kosmisch'¹⁷, omdat het hoogste goed gevonden wordt in de transcendente en sacramentele mysteries van het leven, vormen de inherente en essentiële bases van alle 'metakosmische' religies waar heil gevonden wordt in het hiernamaals. Inderdaad zonder superieur te zijn kunnen die laatste niet bestaan zonder de religiositeit van de eerste, terwijl dat oorspronkelijke kosmische kan bestaan zonder het metakosmische. Wanneer historisch en fenomenologisch gesproken er geen metakosmische religiositeit institutionele greep kan hebben op de mensen, behalve op basis van populaire religiositeit¹⁸, kan de vraag opkomen wat voor verschil het maakt wanneer christelijk geloof de oorspronkelijke religie ontmoet.

Er is gesuggereerd dat in plaats van antagonisten, oorspronkelijke religie en christelijk geloof fenomenologisch verwant zijn, wat ook blijkt uit het ontstaan van nieuwe religieuze bewegingen overal waar christelijk geloof en oorspronkelijke religie elkaar ontmoeten. Harold Turner heeft de aandacht gevestigd op dit verschijnsel.¹⁹ Hij geeft een fenomenologische reden voor de historische verbinding tussen oorspronkelijke religie en christendom, namelijk dat er in essentie affiniteit

tussen die twee is, die blijkt uit de ervaring van velen die op de eerste prediking van zendelingen reageerden met te constateren dat het evangelie de boodschap was 'waar wij op zaten te wachten',²⁰ een uitspraak die de 'diepten van mythe en wereldbeschouwing, de rijkdom van symbolen en de pure spiritualiteit', karakteristiek voor vele oorspronkelijke religies, illustreert.²¹

Hij toont ook aan dat het mogelijk is een analyse te maken van de oorspronkelijke religies in zes elementen, die de fenomenologische affiniteit laat zien met essentiële aspecten van de christelijke en bijbelse religieuze wereldbeschouwing. Rudolf Otto beschrijft al in zijn vruchtbare studie over *Het Heilige*²², die ook Turner beïnvloed heeft, hoe intenties gerelateerd aan oorspronkelijke religie en met name het besef van het numineuze, nieuw licht kunnen werpen op de religieuze ervaringen, zoals die beschreven staan in de bijbel, en daarmee nieuwe inspiratie geven aan een droog verstandelijk en te rationeel christendom.

Op basis van zijn grote ervaring in kerkenwerk in Oost-Afrika heeft de anglikaanse bisschop John V. Taylor onderzocht of en hoe het christelijk geloof een direct antwoord heeft gegeven op de religieuze behoeften en aspiraties van mensen, die uit de oorspronkelijke religie kwamen en in hoeverre dit nieuwe inzichten heeft opgeleverd ten aanzien van de betekenis van het christelijk geloof.²³ Waar deze evaluatie van de affiniteit een plaats gekregen heeft in zedingsdenken en -handelen, is de negatieve houding ten opzichte van de oorspronkelijke religie van het begin van de twintigste eeuw verdwenen. Een Afrikaans christendom dat beïnvloed is door de wereld van de oorspronkelijke religies wordt dan niet meer gezien als een tegenstrijdigheid.²⁴

Andrew Walls heeft hieraan toegevoegd dat deze verwantschap mensen, die uit de wereld van de oorspronkelijke religie komen, in staat stelt culturele veranderingen te hanteren door Christus te volgen zonder hun besef van eigen culturele identiteit te verliezen.²⁵

Op een andere wijze hebben Afrikaanse theologen in het bijzonder zich ingezet om het verleden met oorspronkelijke religies te rehabiliteren als een voorbereiding op het evangelie. John Mbiti was een van de eersten die dit inzag. Hij heeft geprobeerd Jezus Christus te presenteren als de vervuller van de voor-christelijke religieuze aspiraties van de oorspronkelijke religie en beschouwde de Afrikaanse oorspronkelijke religies als de voedingsbodem waarin het christelijk geloof wortel kon schieten en bloeien. Zo kon creatief theologisch denken aangemoedigd worden, dat putte uit deze intuïtie, die nu gezien wordt als een authentieke voorbereiding op de weg naar christelijk geloof.²⁶

Meer recentelijk heeft Lamin Sanneh gewezen op de theologische betekenis van Afrikaanse talen als medium van articulatie van de bijbelse boodschap, waarbij hij benadrukt dat in Afrika op het evangelie ook geanticipeerd wordt in de religieuze taal van de tradities van de oorspronkelijke religies.²⁷ Kwame Bediako laat zien dat de relatie tussen oorspronkelijke en bijbelse religie ook aangetoond kan worden in de Afrikaanse christelijke ervaring van mensen, die hun oorspronkelijke religie

kwijtgeraakt zijn door het christendom te aanvaarden, maar toch uitgaan van een eerder positieve dan van een negatieve visie ten aanzien van hun oorspronkelijke religie van voorheen.²⁸

Deze verschuiving in benadering betekent een onvermijdelijke uitdaging van de langdurige Europese exclusieve claim op – en recht tot definiëring van – het christelijk geloof.²⁹

Deze verschuiving betekent dat er behoefte is aan een nieuwe benadering van het christelijk geloof zelf, in het licht van de aanvaarding van het christendom gedurende de hele geschiedenis van de laatste 2000 jaar, door volken met een oorspronkelijke religie. Wat heeft de moderne christelijke ervaring van volken uit het Zuiden te zeggen aan de wereldwijde gemeenschap van christenen over het hart van de christelijke boodschap? Zou dit niet kunnen leiden tot een nieuw verstaan van ons gezamenlijk geloof?

1 Oorspronkelijk is de vertaling van 'primal' en betekent dus niet: primitief.

Het woord 'primal' is bekritiseerd maar is toch de beste aanduiding voor de gevarieerde maar gemeenschappelijke religieuze tradities waaruit de meerderheid van de christenen van deze wereld afkomstig is; of het nu gaat om de Semitische religie van de periode van het Oude Testament, de godsdienst van Griekenland en die van Rome in de vroeg-christelijke tijd, de godsdiensten van de volken van Noord- en West-Europa sinds de vierde en vijfde eeuw en in de negentiende en twintigste eeuw de godsdiensten van Latijns-Amerika, delen van Azië en met name van Afrika.

'Primal' is een positieve aanduiding die te maken heeft met wat voorafgegaan is aan alle andere religieuze tradities en wat er om zo te zeggen achter steekt. 'Primal' betekent ook fundamenteel en elementair het substraat van alle volgende religieuze ervaringen en is daarom in meerdere of mindere mate in alle latere religieuze tradities terug te vinden.

2 W.H.T. Gairdner: Edinburgh 1910. *An account and interpretation of the World Missionary Conference*, Londen 1910, p. 139.

3 *Encyclopaedia Britannica 3rd edition 1797*, Artikel: *Religions*, Vol. 16 p. 77.

4 E.B. Tylor, *Primitive culture, Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom. Vol. 1 (3rd revised ed.)*, Londen 1891, p. 360.

5 Zie voor de discussie over de invloed van Tylor op het missiologisch verstaan van de oorspronkelijke religie: Kwame Bediako, *Theology and identity: The impact of culture on christian*

thought in the second century and modern Africa, Oxford 1992, p. 330-333.

6 Deze tegenstellingen worden geïllustreerd door het werk van de Schotse oudtestamenticus William Robertson Smith. Zie Gillian Bediako, *Primal religion and the bible. The legacy of William Robertson Smith*, Sheffield 1997, p. 325-339.

7 A.O. Lovejoy, *The great chain of being. A study in the history of an idea*, Cambridge Mass. 1936, p. 59.

8 Zo preekten de puriteinen in Amerika niet alleen de acceptatie van de sociale verschillen tussen de Europeanen, maar ook de noodzaak tot onderwerping van de eigenlandse volken aan de kolonisten, om op die wijze de door God gewilde harmonie in de wereld te handhaven.

9 P.J. Marshall en Glyndwr Williams, *The great map of mankind. British conceptions of the world in the age of Enlightenment*, Londen 1982, p. 215.

10 Adam Smith wordt geciteerd in Jane Rendall, *The origins of the Scottish Enlightenment*, Londen en Basingstoke 1978, p. 141.

11 Uit een brief aan William Robertson van 9 juni 1737 in *The correspondence of Edmund Burke, Vol. III* ed. George H. Guttridge, Cambridge 1961, p. 351.

12 David Hume schreef: ik veronderstel dat negers en in het algemeen alle mensenrassen, die anders zijn, van nature inferieur zijn aan de blanken. Er is nooit een beschaafde natie geweest van mensen met een andere huidskleur dan blank, en zelfs geen enkel individu, noch in doen noch in denken. Er zijn geen ingenieuze uitvinders onder hen, er is geen kunst en geen wetenschap. Een dergelijk constant en altijd

gelijk onderscheid kan onmogelijk in zoveel plaatsen en tijden zich manifesteren wanneer de natuur niet van meet af aan onderscheid had gemaakt tussen de mensenrassen. (zie de voetnoot op de 1753-54 uitgave van zijn essay 'Of natural characters' uit *Essays, moral, political and literary*, uitgegeven door T.H. Reen en T.H. Grose, Vol. 1 1875, p. 252.

13 S. Purchas, *His pilgrimes*, Hakluyt Society Extra Series 1905, p. 251.

14 Purchas geciteerd in Denys Hay, *Europe, the emergency of an idea*, Edinburgh 1957, p. 121.

15 Zie hiervoor: A.F. Walls, 'Africa and christian identity', *Mission Focus* 6.7., nov. 1978, pp. 11-13.

16 Aloysius Pieris, *An Asian theology of liberation*, New York 1988, pp. 96-102.

17 zie noot 16, pp. 71-72.

18 zie noot 16, p. 99.

19 H.W. Turner, 'The study of the new religious movements of Africa 1968-1975', *Journal of religion and religions*. Vol. 6, voorjaar 1976.

20 H.W. Turner, 'The primal religions of the world and their study' in Victor C. Hayes, *Australian Essays on World Religions*, Bedford Park, 1977, pp. 27-37.

21 zie noot 20, pp. 27.

22 Rudolf Otto, *Das Heilige*, in 1917 voor het eerst in het Duits verschenen. In 1928

(Amsterdam) in het Nederlands vertaald door J.W. Dippel.

23 John F. Taylor, *The primal vision. Christian presence amid African religion*, Londen 1963.

24 Gordon Hewitt, *The problems of success. A history of the Church Missionary Society 1910-1942. Vol. 1*, Londen 1971, p. 213.

25 A.F. Walls, *The missionary movement in christian history*, New York/Edinburgh, pp. 119-139.

26 J.S. Mbiti, 'The future of christianity in Africa (1970-2000)' in *Communio Viatorum. Theological Quarterly* Vol. 13 1970 nr. 1-2, pp 19-38.

27 Lamin Sanneh, *Translating the message. The missionary impact on culture*, New York 1989.

28 Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The renewal of a non-western religion*, New York 1995, pp. 91-108.

29 Kenneth Cragg, *Christianity in world perspective*, Londen 1968, pp. 19-20.

Gillian Bediako studeerde bij Andrew Walls in Edinburgh in Schotland missiologie. Ze is gepromoveerd op: *Primal religion and the bible. William Robertson Smith and his heritage*, dat Gert Noort in dit nummer van W en Z. heeft besproken. Ze maakt nu deel uit van de staf van het Akrofi-Christaller Memorial Center in Akropong-Akuapem in Ghana.

Christendom en oorspronkelijke religie

Een etnografische benadering

Bezoekers van Ghana zal het niet gauw kunnen ontgaan dat het christendom er springlevend is. Overall komt men spandoeken tegen die oproepen tot het bijwonen van gebedsbijeenkomsten, 's ochtends vroeg op de radio kan men naar *morning devotions* van bekende dominees luisteren, veel (populaire) kranten publiceren verhalen van mensen die zich bekeerden van de krachten der duisternis tot de christelijke God, en in de nacht kan men vanwege de tamelijk hard afgestelde geluidsapparatuur van de vele kleine en grote kerken welhaast aan hun diensten deelnemen: kortom het evangelie is overall.

Tegelijkertijd is er veel publiek debat over de meest gepaste houding ten opzichte van de inheemse, 'heidense' godsdiensten, die door negentiende-eeuwse missionarissen en zendelingen als duivels werden voorgesteld. Katholieke en protestantse theologen in de uit negentiende-eeuwse missie en zending voortgekomen kerken menen dat die inheemse godsdiensten en het christendom geen noodzakelijke tegenstelling vormen en zoeken naar een adequate synthese die het voor Afrikanen mogelijk moet maken lid van een christelijke kerk te zijn zonder van hun culturele wortels te vervreemden. In deze samenhang wordt een beroep gedaan op het begrip '*oorspronkelijke religie*'; de Ghanese theoloog Kwame Bediako, bijvoorbeeld, hoopt met behulp van dit begrip de moderne westerse theologie zodanig te kunnen reformeren dat existentieel menselijke kwesties weer in de belangstelling komen te staan:

... this modern theology appears to have lost touch with, and to be incapable of answering to, the crucial issues which lie at the heart of human existence, issues which are essentially religious: questions of human identity, community, ecological equilibrium and justice. Because primal world-views are fundamentally religious, the primal imagination restores to theology the crucial dimension of living reli-

giously for which the theologian needs make no apology. The primal imagination may help us restore the ancient unity of theology and spirituality.¹

Ik kan me goed voorstellen dat het voor theologen een enorme uitdaging betekent om het christendom te ontdoen van zijn westerse lading en een inheemse theologie te ontwikkelen, die de oude religie als uitgangspunt neemt. Maar tegelijkertijd verbaast het mij dat er nauwelijks aandacht wordt besteed aan de wijze waarop Afrikaanse gelovigen zelf hun geloof ervaren en vormgeven in hun dagelijks leven, en hoe zij denken over de noodzaak om de traditionele religie te rehabiliteren.

In het publieke debat kan men in ieder geval felle reacties beluisteren op pogingen van theologen om tot een positieve verbinding van de inheemse en christelijke religies te komen. Het pleidooi van de katholieke bisschop van Kumasi Peter Sarpong² om het plengoffer en het christelijk geloof als verenigbaar te zien, wekte vooral bij leden van pinksterkerken veel verzet. Dit soort kerken is in het laatste decennium in Ghana enorm populair geworden. In tegenstelling tot de oudere missie- en zendingkerken zijn pinksterkerken fel gekant tegen traditionele inheemse godsdiensten, die ze geheel in lijn met de negentiende-eeuwse traditie van missie en zending als duivels beschouwen. Voortdurend zijn ze er mee bezig om de verborgen activiteiten van de duivel en zijn demonen, de oude goden en geesten, in preken en getuigenissen aan de kaak te stellen en, indien nodig, door gebed uit te drijven. Van een positieve integratie kan hier geen sprake zijn.

Dit essay is gericht op de kloof die bestaat tussen pogingen van Afrikaanse theologen om inheemse religies en het christendom positief met elkaar te verbinden, enerzijds, en de verwoede pogingen van pentecostalistten om de duivel, en daarmee de inheemse religie, aan banden te leggen, anderzijds. Mijn voornaamste argument is dat, hoe lovenswaardig het ook moge zijn om de exclusivistische houding van missie en zending ten opzichte van niet-christelijke religies te overwinnen, de aandacht die missiologen en theologen besteden aan een begrip als *oorspronkelijke religie* los dreigt komen te staan van de wijze waarop het christendom in Afrika daadwerkelijk gestalte krijgt.

Ik meen dat de wijze waarop dat gebeurt het beste kan worden onderzocht met behulp van een etnografische benadering. De vraag of de mens van nature 'homo religiosus' is, staat bij een dergelijke benadering evenmin centraal als de vraag naar de wijze waarop het christendom zich het beste tot die 'oorspronkelijke' religiositeit kan verhouden. Veeleer gaat het voor mij om de vraag wat de plaats en rol van het christendom in Ghana is, en, in het verlengde daarvan, hoe zich moderniteit en religie tot elkaar verhouden.

Ik hoop de waarde van een etnografische benadering van het christendom in Afrika aan te kunnen tonen aan de hand van een korte samenvatting van mijn onderzoek naar de *Evangelical Presbyterian Church* (EPC) in Ghana.³ Deze kerk ontstond uit de activiteiten van Duitse piëtistische zendelingen van de *Norddeutsche Mission Gesellschaft* (NMG) onder de Ewe in het huidige Zuid-Ghana en Togo. In die kerk kwam het eind jaren tachtig tot een zwaar conflict tussen een pentecostalistisch

georiënteerde gebedsgroep en de toenmalige Moderator N.K. Dzobo, die een positieve integratie van de Ewe-religie in het christendom propageerde. Uiteindelijk liep dit conflict in 1991 uit op een splitsing van de kerk in twee organisaties, de EPC en de EPC 'of Ghana'. In dit essay zal ik de gecompliceerde en veranderende houding van christenen jegens de Ewe-religie in historisch perspectief beknopt schetsen en duidelijk maken, waarom het verlangen van theologen om een continuïteit te creëren tussen 'oorspronkelijke' religie en christendom heel erg problematisch kan zijn.

Zending en Ewe-religie: diabolisering

De NMG-zendingen, die vanaf 1847 onder de Ewe actief waren, preekten uitermate veel over de duivel (in Ewe: *abosam*), die ze als 'opperhoofd' van de traditionele goden voorstelden. Zo werd de oude religie niet als 'bijgeloof' afgedaan, maar werden haar goden en geesten juist in hun bestaan bevestigd, zij het als dienaren van de duivel. Veel bekeerlingen namen de visie van de zendingen over. Maar in plaats van zich definitief af te keren van de satanische krachten, zoals die zendingen dat uiteindelijk wensten, bleven veel christenen juist in de ban ervan. Zij ervoeren de verhouding tussen het christendom en de traditionele religie als hegeemonisch, dat wil zeggen de oude goden en geesten bleven als christelijke demonen deel uit maken van hun christelijk *universe of discourse*.

De obsessie met demonen heeft vooral te maken met het feit dat de maatschappelijke ontwikkelingen niet overeenstemden met de aspiraties van de bekeerlingen. Ofschoon ze de traditionele maatschappij achter zich wensten te laten (en dat door in christelijke dorpen te gaan wonen ook gedeeltelijk deden), bleven ze namelijk in economisch, sociaal en politiek opzicht toch aan hun 'heidense' familie en traditionele gezagsdragers gebonden. Door het beeld van de duivel beschikten ze over een vertoog waarmee ze als christenen over de negatieve aspecten van de traditionele samenleving konden reflecteren. Tevens konden zij zo hun verlangen om daar toch weer naartoe terug te keren – het christendom bleek immers vaak niet in staat om existentiële problemen op te lossen – thematiseren. Door dat beeld waren ze als het ware in staat het verbodene van een veilige afstand te benaderen.

Het beeld van de duivel lag ten grondslag aan de ontwikkeling van een populaire, op demonologie geconcentreerde variant van het christendom, die bekeerlingen een taal verschafte waarmee ze de traditionele religie konden thematiseren en kritisch met het christendom vergelijken. Echter, de zendingskerk stelde Ewe-christenen niet in staat om hun eigen interpretatie ook daadwerkelijk in praktijk te brengen. In plaats van over goden en geesten in termen van christelijke demonen te praten, moesten Ewe-bekeerlingen over het rijk van de duivel zwijgen, omdat zij geacht werden dat achter zich te hebben gelaten. En in plaats van het aanwenden van expliciete rituelen om kwaad te weren moesten zij zich tot louter geloof beperken. Als gevolg hiervan was er vaak sprake van een, zij het tijdelijke en liefst

geheime, 'terugval in het heidendom': de oude goden bleken uiteindelijk veel makkelijker te benaderen als het ging om het afweren van onheil en het genezen van ziekte dan de christelijke God.

Afrikanisering versus pentecostalisme

Gedurende decennia bleef de afwezigheid van genezingsrituelen een probleem in de EPC. In geval van ziekte voelden veel christenen zich gedwongen om uiteindelijk maar in het geheim een traditionele priester op te zoeken. Veel christenen namen een houding aan die als *Mawu vide, dzo vide* – een beetje God en een beetje magie – wordt gekenschetst. De onafhankelijke Afrikaanse kerken (ook wel 'spirituele kerken' genoemd), die onder de Ewe vanaf de jaren dertig opkwamen, en die vooral na de onafhankelijkheid in 1958 steeds populairder werden, stelden zich tot doel om een meer bevredigend christendom te creëren, dat geheime uitstapjes naar niet-christelijke priesters onnodig zou maken. Uiteindelijk beseften de EPC-leiders dat een koersverandering nodig was om verder verlies van leden te voorkomen. In de jaren tachtig werd om die reden enerzijds een pentecostalistisch georiënteerde gebedsgroep, de *Bible Study and Prayer Group* (BSPG), geïnstitutionaliseerd, anderzijds pogde men de vorm en inhoud van de christelijke boodschap te 'afrikaniseren'. Terwijl de incorporatie van Afrikaanse instrumenten op veel support kon rekenen, was de afrikanisering van de inhoud veel problematischer. De *Meleagbe* ('I am alive')-theologie van de Moderator N.K. Dzobo⁴, die probeerde om inheemse symbolen en morele waarden te integreren en die de traditionele religie niet als louter duivels en verwerpelijk zag, werd vooral door leden van de BSPG fel bekritiseerd. Geheel in lijn met de negentiende-eeuwse zendelingen zagen zij de Ewe-religie als duivels. Maar ze gingen veel verder dan die zendelingen, en organiseerden gebedsbijeenkomsten waarin satan en zijn demonen werden uitgedreven en mensen vervuld raakten van de Heilige Geest. In zekere zin probeerde de BSPG, evenals zoveel andere onafhankelijke kerken en pinksterkerken, om rituelen te ontwerpen waardoor mensen in staat werden gesteld om in het kader van het christendom bescherming en genezing te vinden. Dit was mogelijk op basis van de diabolisering van de traditionele godsdienst.

Interessant is in dit verband, dat de leden van de BSPG de traditionele religie en de ermee verbonden goden en geesten veel serieuzer namen dan theologen als Dzobo, die op een veel abstracter en intellectueel niveau zocht naar mogelijkheden tot een positieve synthese. Voor hen waren die spirituele wezens werkelijk bestaande krachten die zich in dromen bij mensen manifesteerden, en de oorzaak van ziekte en ellende vormden. In mijn boek⁵ ben ik uitgebreid ingegaan op het belang van het beeld van de duivel voor de leden van de BSPG. Voor hen, evenals voor de leden van pinksterkerken in het algemeen, staat het duivelsbeeld centraal. Met behulp van dit beeld kunnen zij traditionele krachten als demonen in het christendom integreren. In die zin is de voor-christelijke religie voor hen niet met de bekering tot het christendom uit hun aandacht verdwenen of gereduceerd tot

'bijgeloof', maar geïncorporeerd als domein van de krachten der duisternis waarmee ze voortdurend bezig zijn.

Die houding wordt puntig samengevat in de volgende uitspraak van een van de BSPG-leiders: 'When the knowledge of Jesus increases, then the knowledge of demons also increases.' Precies die houding wordt in de dagelijkse praktijk van de uit de BSPG in 1991 voortgekomen kerk aan de orde gesteld. Vooral in de diensten die voorafgaan aan het 'Deliverance'-ritueel, dat gericht is op de uitdrijving van boze geesten, getuigen mensen van hun ervaringen met duivelse krachten in het rijk der duisternis (motto: *I worshipped satan*). Ze hebben het niet alleen maar over de oude goden en geesten, maar ook over andere, relatief nieuwe demonen, zoals de zeemeerminnen (*Mami Water*). Deze geesten zijn handlangers van de duivel en ervoor verantwoordelijk om mensen door luxe goederen, die op de bodem van de oceaan worden geproduceerd, van God af te leiden en aan de duivel te binden (Meyer 1998⁶). Desalniettemin verwerpt de EPC 'of Ghana' rijkdom op zich niet, en wordt er juist veel aandacht besteed aan het bidden om betere materiële omstandigheden en het afweren van door anderen (bijvoorbeeld via hekserij) veroorzaakte tegenspoed.

De EPC 'of Ghana' past heel goed in een algemene trend. Uit een onderzoek van het 'Ghana Evangelism Committee' is gebleken dat pinksterkerken in de laatste jaren steeds populairder zijn geworden. Volgens een survey van 1993 nam het aantal pinksterkerken in Ghana tussen 1987 en 1992 met 43% toe, terwijl het aantal Afrikaanse onafhankelijke kerken met slechts 16% steeg. En terwijl in die periode in de pinksterkerken de deelname aan kerkelijke evenementen met 38% toenam, verminderde deze in de onafhankelijke kerken met 2%.⁷

Het gemeenschappelijke kenmerk van die kerken is het dualisme van God en de duivel, de verwerping van traditionele religies als domein van satan, de praktijk van geestuitdrijving door een beroep te doen op de Heilige Geest, en de aandacht voor het individuele, materiële welbevinden. Via het beeld van de duivel kan de spanning tussen ideaal en realiteit worden uitgedrukt. Terwijl oude zendingskerken, zoals de EPC, er doorgaans nog steeds op wijzen, dat bekering tot het christendom een volledige verwerping van de traditionele religie vergt, bieden de nieuwe pinksterkerken juist een uitgewerkt vertoog alsmede rituele praktijken met betrekking tot het exorcisme van demonische krachten. Vooral veel vrouwen voelen zich tot deze kerken aangetrokken. Zij blijken niet zozeer behoefte te hebben aan een nieuwe theologie die Afrikaanse religie en cultuur op een positieve wijze in het christendom incorporeert, maar veeleer aan een vertoog en een rituele praktijk die aansluit bij hun voorstellingen en behoeften. Me dunkt dat het heel erg belangrijk is voor theologen om te beseffen dat veel gelovigen zelf allang hun eigen Afrikaanse opvatting van het christendom hebben ontwikkeld en niet per definitie zitten te wachten op de herontdekking van 'oorspronkelijke religie'.

1 Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The renewal of a non-western religion*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995 p. 105.

2 Peter Sarpong, *Libation*, Accra, Anansesem Publications 1996.

3 Birgit Meyer, 'If you are a devil you are a witch and, if you are a witch you are a devil.' The integration of 'pagan' ideas into the conceptual universe of Ewe christians in southeastern Ghana. *The Journal of Religion in Africa* 22 (2) 1992, pp. 98-132.

'Make a complete break with the past.' Memory and post-colonial modernity in Ghanaian pentecostalist discourse. *Journal of Religion in Africa* 27 (3) 1998, pp. 316-349.

1999 *Translating the devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*, IAL-Series, Edinburgh, Edinburgh University Press.

4 Noah K. Dzobo, *Life: Central ideas as found in biblical and indigenous african traditions. Paper presented at the Second Theological Consultation*, Bremen 1988.

The gospel and African culture: Contemporary issues related to... Paper presented at the Consultation on the Gospel and African Culture, Gaborone, Botswana 25th-30th April, 1988.

The Gospel and the life affirming religious culture of the third world of Africa. Paper presented at the International Consultation on Bilateral Dialogue,

Princeton Theological Seminary, April 21-25, 1992.

n.d. *Introduction to meleagbe theology. Unpublished Manuscript.*

5 Birgit Meyer, *Translating the devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*, IAL Series Edinburgh, Edinburgh University Press 1999.

6 Birgit Meyer, 'Commodities and the power of prayer. Pentecostalist attitudes Towards consumption in contemporary Ghana' in B. Meyer and P. Geschiere (eds.) *Globalization and identity. Dialectics of flow and closure, development and change* 29 (4) 1998, pp.751-777.

7 Ghana Evangelism Committee *National church survey. 1993 Update. Facing the unfinished task of the church in Ghana*, Accra: Assemblies of God Literature Centre, pp. 16, 21.

Birgit Meyer is universitair docent aan het Onderzoekscentrum Godsdienst en Maatschappij van de Amsterdamse Universiteit. Zij heeft uitgebreid historisch en etnografisch onderzoek gedaan naar de lokale vormgeving van christendom onder de Ewe in Zuidoost-Ghana. Een boek hierover van haar hand versijnt dit jaar: *Translating the devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh University Press, 1999. Ze doet nu onderzoek naar globalisatie en volkscultuur in Accra.

Van oorspronkelijke religie tot christelijk geloof

Een proefschrift over William Robertson Smith

In 1997 publiceerde Gillian M. Bediako een boek over de verhouding van oorspronkelijke religie en de bijbel.¹ Zij werkt deze uit aan de hand van een onderzoek naar het erfgoed van de negentiende-eeuwse Schotse theoloog William Robertson Smith. Deze positioneerde de oudtestamentische religie in het geheel van de religies van het Midden-Oosten, maar probeerde tegelijkertijd de vitaliteit van het christendom aan te tonen. Zijn pogingen weerspiegelen in veel opzichten negentiende-eeuws ontwikkelingsdenken. Toch is zijn analyse van oudtestamentische religiositeit relevant. Enerzijds voor het historisch begrip van de wijze waarop in Europa werd aangekeken tegen oorspronkelijke religies. Anderzijds met het oog op missiologische discussies over de relatie van oorspronkelijke religies en christelijk geloof.

Robertson Smith en het ontwikkelingsdenken

Robertson Smith worstelde met de verhouding van het oude en het nieuwe testament. In de nieuwe 'bedeling'² herkende hij de trekken van een universele, beschaafde en geestelijke religiositeit. In de oude 'bedeling' constateerde hij daarentegen nationale, lokale en materiële trekken. Het was echter deze primitieve geschiedenis die leidde tot de manifestatie van de Christus. Robertson Smith zag duidelijke overeenkomsten tussen oorspronkelijke religie en oudtestamentische religiositeit. Hij doelde daarmee op allerlei vormen van oudtestamentisch 'bijgeloof', maar ook op hoog ontwikkelde rituelen als de offerdienst in de tempel. Theologen als Abraham Kuenen namen afstand van de claim op uniciteit en transcendentie van de oudtestamentische geschiedenis en religie. Robertson Smith poogde echter een apologie te ontwikkelen vanuit christelijk perspectief, waarbij hij gebruikmaakte van de opkomende antropologische discipline.

Bediako beschrijft het ontstaan van de negentiende-eeuwse ideeën over 'primitieve' volkeren en hun religiositeit. Het christelijk geloof en het Romeinse rijk werden een onlosmakelijk begrippenpaar. Alles wat buiten de grenzen van het rijk te vinden was werd allengs gelijkgesteld aan heidendom en barbarisme. Later werd aan de begrippen Oosten en Westen theologische betekenis toegedicht: het Westen stond voor christelijk, het Oosten voor alles wat niet goed was. Dit werd versterkt in de periode dat de christelijke civilisatie zich ingeklemd voelde tussen de opkomende islam en het barbaarse Noorden. Bediako gaat in deze uiteenzetting te gemakkelijk voorbij aan de rol van de oorspronkelijke religies van Europa. Een verwijzing naar enkele Oudgermaanse teksten dient om aan te tonen dat het Westen stond voor 'christelijk', maar onbesproken blijft welke rol Germaanse waarden hadden in 'het' Germaans-christelijk geloof.³ De literatuurverwijzingen voor de kersteningsgeschiedenis zijn beperkt en eenzijdig. In de wens aan te tonen hoe het superioriteitsdenken van het christelijke Europa ten opzichte van andere volken en religies vorm kreeg, springt Bediako snel naar de demonisering van de oude goden, zonder daarbij in ogenschouw te nemen dat er ook sprake was van incorporatie van elementen uit de oorspronkelijke religie, met name waar het ging om de volksreligiositeit met daaraan verbonden rituelen en mythen. Gemakkelijk neemt ze de conclusie van W. Montgomery Watt over dat in het Karolingische tijdperk het gebruik van het zwaard beschouwd werd als een goed middel om heidense praktijken uit te roeien.⁴ Op zich is deze conclusie niet onjuist, maar ze verzuimt om onder de aandacht te brengen dat in die tijd kerkelijke concilies een harde opstelling ten opzichte van oorspronkelijke religie kozen juist omdat deze onuitroeibaar bleek.

Vervolgens gaat Bediako de intellectuele wortels van negentiende-eeuwse studies over oorspronkelijke religie na. In de achttiende eeuw werd in intellectuele kringen een hiërarchisch en deterministisch principe gehanteerd om alle aspecten van het menselijk leven te classificeren. In geloofstermen betekende dit dat God aan elk schepsel een plaats toeweest. Sommige schepselen waren dus hoger dan anderen. En datzelfde gold voor samenlevingen en religies. Het christelijk geloof en de Europese civilisatie kreeg de hoogste status toebedeeld. In de negentiende eeuw kwam de statische classificatie onder druk te staan, onder meer door Darwins evolutietheorie. Dit leidde echter niet tot een fundamentele wijziging in het superioriteitsdenken. De statische indeling werd slechts omgevormd tot een evolutionistisch ontwikkelingsmodel, waarin meerdere stadia werden benoemd. Wat bleef waren de vooronderstellingen over 'hogere' en 'lagere' ontwikkelingsgraden. Een negatieve waardering van oorspronkelijke religies zou daarom in het Europa van de negentiende eeuw algemeen blijven.

Bediako komt tot de conclusie dat deze negatieve waardering mede het gevolg was van het onderdrukken van het oorspronkelijke religieuze geheugen.⁵ Deze onderdrukking zou een gevolg zijn van de rigide intolerantie gedurende het kerste-

ningsproces.⁶ De schrijfster werkt dit opnieuw onvoldoende uit. Het verloop van het kersteningsproces wordt eenzijdig beschreven en daarmee blijven kansen liggen om de wisselwerking van oorspronkelijke religie en Europees christendom in beeld te krijgen. Zowel door demonisering als inkadering van rit en mythen werd een bedding geboden die een voortbestaan van het religieuze geheugen in gewijzigde vorm mogelijk maakte. Dat laat overigens onverlet dat er inderdaad vergetelheid optrad naarmate de historische afstand tot het tijdstip van kerstening toenam. De vergetelheid ten spijt was er echter geen sprake van een volledig verlies van het oorspronkelijke wereldbeeld met de daarbij horende normen en waarden. Het probleem is veeleer dat Europese christenen hun eigen wortels vergaten en hun contextueel bepaalde wijze van geloven als 'zuiver christelijk' waren gaan beschouwen.

Historisch-kritische methode

Het denkbeeld dat er in religies ontwikkelingsstadia te onderscheiden zijn, had rechtstreekse gevolgen voor de visie op de religie van het oude testament. Overeenkomsten tussen oorspronkelijke religies en de religie van het oude testament leidden er namelijk toe de laatste als primitief te classificeren. Dit wordt toegelicht aan de hand van het denken van Abraham Kuenen en Julius Wellhausen. Bediako toont daarbij aan hoe cirkelredeneringen gebruikt werden om in de oudtestamentische geschriften de religieuze ontwikkelingsstadia te kunnen bewijzen.⁷ Belangrijker echter is haar conclusie met betrekking tot de motieven om het historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de ontwikkeling van de godsdienst van Israël te verrichten. Het ging er volgens Bediako om nieuwe argumenten aan te dragen voor de superioriteit van het christelijk geloof. De religie en geschiedenis van Israël waren in relatie tot andere religies weliswaar niet uniek, maar wel was er sprake van een ontwikkelingsgang die uitmondde in een groot vermogen om waarachtig universeel te zijn. De religie van Israël werd dus beschreven als een verslag van Gods op ontwikkeling gerichte handelen in de algemeen menselijke geschiedenis. Dit sloot naadloos aan op het Europese sociale en religieuze ontwikkelingsdenken. De snelle acceptatie van de historisch-kritische benadering van de bijbel hing volgens Bediako daarmee dan ook samen.

Robertson Smith was overtuigd van de waarde van vergelijkende godsdienstwetenschap. Zijn interesse ging daarbij niet uit naar de fenomenologie als zodanig, maar naar de ontwikkelingsgang van religie. Door nauwkeurige studie wilde hij op het spoor komen waar oorspronkelijke religie overgaat in spirituele religie, wat de karakteristieken zijn van ware religie en wat leidt tot het ontstaan daarvan. Hij lokaliseerde het beslissende moment in het werk van de profeten van de achtste eeuw. Zij waren een krachtige motor van vooruitgang en ontwikkeling om uit het barbarisme te ontsnappen middels een proces van beschaving en universalisering. De offerdienst in de tempel, en evenzeer het verzoenend offer van Christus, vorm-

den voor Robertson Smith overblijfselen van een weezinwekkend heidendom. De nadruk op het visuele duidde hij als onvermogen om het abstracte en spirituele te bevatten. Zijn streven was er echter op gericht om een organische ontwikkelingslijn van oorspronkelijke Israëlitische religie naar het negentiende-eeuwse christendom te laten zien. Hij wilde daarmee volgens Bediako niet het christendom in diskrediet brengen. Het ging hem erom te laten zien welke levenskracht en uniciteit er schuilgaat in het christelijk geloof van de negentiende eeuw, dat door de eeuwen heen in staat bleek om zich te blijven ontwikkelen.

Bediako concludeert dat Robertson Smith niet in zijn opzet geslaagd is, onder meer omdat hij te zeer gevangen zat in eurocentrisme en de daarmee gegeven negatieve waardering van oorspronkelijke religie. Bediako besluit met de veelzeggende opmerking dat waar kerk en zending in Europa niets deden met het erfgoed van Robertson Smith het recentelijk nu juist Afrikaanse theologen zijn die dit wel doen. Zij doen dit echter niet vanuit een onderdrukking van het oorspronkelijke religieuze geheugen, maar vanuit de positieve opvatting dat de relatie van oorspronkelijke religie en bijbelse religie met een vruchtbaar resultaat zal kunnen worden onderzocht.

Organische groei als procesbegeleiding

Bediako's conclusie dat in kerk en zending met het erfgoed van Robertson Smith weinig tot niets gedaan werd moge terecht zijn, maar dat neemt niet weg dat er in de kerk mensen waren die uitgingen van een ontwikkelingsmodel waarin er ruimte was voor organische groei van oorspronkelijke religie naar christelijk geloof. In Nederland was het aan protestantse zijde vooral Albert C. Kruyt die zich in zijn missionaire werk vanaf 1890 heeft laten leiden door de ontwikkelingsfasen van religie en die poogde als een soort procesbegeleider de overgang van oorspronkelijke religie naar christelijk geloof mogelijk te maken. Het is illustratief hoe hij in Centraal-Sulawesi probeerde door te dringen in de denkwijze en geestelijke voorstellingen van de bewoners en zo de ontwikkelingsmomenten in de oorspronkelijke religie op het spoor wilde komen.⁸ Daartoe met name geïnspireerd door G.A. Wilkens denkbeelden ten aanzien van sociale evolutie⁹ zocht Kruyt een parallel in religieuze evolutie: van een pre-animistische fase (dynamisme genoemd) naar animisme en vervolgens via spiritisme naar het geloof in een hoogste God. Kruyt lokaliseerde de beslissende ontwikkelingsmogelijkheden in het naast elkaar bestaan van rituelen vanuit de verschillende ontwikkelingsstadia. De interne spanning die deze nevenschikkingen opleverden zorgden voor een evolutionair proces waarin zich volgens Kruyt een groei aftekende naar een dieper verstaan van geestelijke waarheid en een ontwikkeling naar godsgeloof. Hij concentreerde zich in zijn werk op het zoeken naar dit reeds ontwikkelde godsgeloof en wakkerde dat aan.

Een opvallend gevolg van zijn keuze om aansluiting te zoeken bij elementen van godsgeloof is dat hij daarmee in zijn missionaire werk impliciet voor de 'mannen-

religie' koos en tegen de cultus van de priesteressen. De priesteressen waren in de oorspronkelijke religie verantwoordelijk voor de (animistische) tanoana-cultus, waarin zij middels litanieën opstegen ten hemel om de levenskracht van zieken te zoeken en terug te brengen. De mannen hadden een centrale plaats in de voorouderverering. De omgang met de doden omschreef Kruyt als de christelijke naderend. Op basis van zijn etnologisch onderzoek classificeerde hij de 'mannenreligie' als een hoger ontwikkelingsstadium in de oorspronkelijke religie. In het missionaire werk zag hij dan ook goede aanknopingspunten in de 'mannenreligie', want daarin was zichtbaar dat 'de mensch zich hoe langer hoe meer van het aardsche losmaakt, een geestelijker bestaan gaat leiden, en zo vatbaarder wordt om de volheid van God, zooals Hij die in Jezus Christus heeft geopenbaard, te verstaan.'¹⁰ Gebruiken die Kruyt beschouwde als heenwijzend naar een spiritueel geloven, werden gekerstend en geïntegreerd in het christendom. De animistische 'vrouwenreligie' werd hiervoor echter ongeschikt geacht en de gebruiken kregen geen functioneel equivalent in het christendom. Daarmee werd de religie van vrouwen gereduceerd tot 'bijgeloof' en 'aanhangsels' waarop de christen niet langer kon steunen. Kruyt maakte dus gebruik van de ideeën ten aanzien van ontwikkelingsstadia in religie en probeerde organische groei te doen plaatsvinden. Daarmee is echter niet gezegd dat hij de oorspronkelijke religie positief waardeerde. Daarmee komen we tot slot terug bij de vraag naar het vruchtbaar maken van de affiniteit van oorspronkelijke religie en de bijbel. Robertson Smith kwam daar niet goed uit. Het geheugenverlies met betrekking tot de eigen kersteningsgeschiedenis speelde daar ongetwijfeld een rol in. Maar ook het boek van Bediako gaat op dit punt enigszins mank. De analyse van de 'mist van onbegrip'¹¹ over oorspronkelijke religie zou sterker zijn geweest indien het verloop van het kersteningsproces in Europa diepgaander was beschreven. Nu is dit proces te zeer in sjablonen beschreven, die het mogelijk maken de identificatie van Europa met het christendom te onderbouwen teneinde het superioriteitsdenken te verklaren. Een diepgaander beschrijving zou de mogelijkheid geboden hebben om meer te zeggen over de wijze waarop de affiniteit van oorspronkelijke religie en oudtestamentische religie in de missionaire praktijk vruchtbaar kan worden. De negatieve waardering van oorspronkelijke religie in het werk van Robertson Smith wijst Bediako af. Maar hoe zou zijzelf een positieve waardering van oorspronkelijke religie in de missionaire praktijk vormgeven? Het boek roept tot slot een vraag van geheel andere orde op: wat zou zijn gebeurd indien Robertson Smith oog had gehad voor het discutabele karakter van negentiende-eeuwse ontwikkelingstheorieën en hij oorspronkelijke religie positief zou hebben beoordeeld? Zou hij ook dan het voorwoord hebben geschreven voor de *Prolegomena zur Geschichte Israels* van Wellhausen?

-
- 1** 'Primal religion and the bible. William Robertson Smith and his heritage' in *Journal for the study of the Old Testament, supplement series 246* (1997), Sheffield Academic Press (402 pag.). Deze publicatie was het resultaat van een promotiestudie tot Doctor of Philosophy aan de universiteit van Aberdeen. Gillian M. Bediako is als documentation en editorial officer verbonden aan het Akrofi-Cristaller Memorial Centre for Mission Research and Applied Theology te Akropong-Akuapem in Ghana.
- 2** Engels: dispensation.
- 3** G.M. Bediako, a.w., p. 26
- 4** G.M. Bediako, a.w., p. 32.
- 5** Engels: primal religious memory, G.M. Bediako, a.w., p. 65.
- 6** G.M. Bediako, a.w., p. 65: de schrijfster noemt op p. 32 als kenmerken van het kersteningproces: rigide intolerantie, agressie, missionair onderwijs als onderdeel van politieke dominantie en het streven naar het uitroeien van heidense gebruiken.
- 7** Dit was uiteraard al eerder gesignaleerd door anderen. De conservatieve Zwitserse theoloog S. Külling behandelde de vooronderstellin-

gen uitvoerig in zijn dissertatie *Zur Datierung der 'Genesis-P-Stücke'*, Kampen 1964, onder meer pp. 148-165.

8 A.C. Kruyt, *Het animisme van den Indischen archipel*, Den Haag 1906, pp. VIII, IX.

9 G.A. Wilken publiceerde een aantal etnografische studies vanaf 1884. Hij was docent van Kruyt gedurende diens opleiding tot zendeling-leraar.

10 A.C. Kruyt, *Zending en Volkskracht*, Utrecht 1936, pp. 7.

11 Engels: fog of incomprehension, G.M. Bediako, a.w., pp. 64, 65.

Gerrit Noort studeerde theologie in achtereenvolgens Bazel, Philadelphia, Amsterdam en Utrecht. Van 1987 tot 1991 was hij werkzaam als gemeentepredikant te Bommel. Van 1991 tot 1995 doceerde hij aan de Theologische Hogeschool te Tentena in Centraal-Sulawesi. Sinds 1995 is hij als secretaris Nederland verbonden aan hervormde zending te Oegstgeest. In 1993 publiceerde hij een studie over Germaanse cultuur en de kerstening van Noordwest-Europa.

Ongeneselijk religieus

Caribische overwegingen

John Mbiti heeft gezegd dat de Afrikaan 'ongeneselijk religieus' is en dit nummer van Wereld en Zending lijkt deze stelling wereldwijd te willen toepassen. Dit is een vreemde combinatie van termen. 'Ongeneselijk' heeft te maken met terminaal en met finaliteit en religieus met transcendentie en met eeuwigheid. In ieder geval gaat dit nummer over de 'homo religiosus' dus over de relatie tussen het menszijn en de religie.

Dit kan met een eigentijdse vraagstelling verduidelijkt worden: is religie hardware in de menselijke geest of is het een softwareprogramma? Als religie hardware is, dan is de mens inderdaad ongeneselijk religieus. Maar wanneer religie een softwareprogramma is, dan kan dat gehandhaafd of verbeterd worden of weggelaten zonder de harde kern van het menszijn te raken. Of gaat het misschien om een combinatie van soft- en hardware. In dat geval vraagt de potentie tot transcendentie (in de hardware sfeer dus) niet noodzakelijkerwijs om religieus uitdrukking te vinden (in de software sfeer). De afwezigheid daarvan kan dan gezien worden als een nog niet vervulde mogelijkheid.

In dit artikel wordt een Caribische benadering toegepast. Allereerst van de uitgangspunten van Harold Turners stellingen over 'oorspronkelijke religie' en dan ten aanzien van de term: 'ongeneselijk religieus'.

Oorspronkelijke religie en de Cariben

Harold Turner geeft zes kenmerken van de 'oorspronkelijke religie':

- een relatie met de natuur;
- besef van eindigheid van de mens;
- het bestaan van een Hoogste Wezen;
- relaties tussen mens en Hoogste Wezen met positieve en negatieve bedoelingen;

- relaties tussen de mens en de voorvaderen;
- het besef van een universum waarin fysieke daden en geestelijke macht verweven zijn.¹

In zoverre als deze beschrijving de karakteristieken geeft van een religieus systeem is die juist. Maar wanneer we het geheel bekijken vanuit het begrip bewustzijn, komen er andere inzichten naar voren en begint de ontmaskering. Oorspronkelijke religie, zoals Turner die definieert maakt deel uit van een specifiek soort bewustzijn: magisch bewustzijn. De kenmerken zijn daarom niet speciaal religieus maar eerder, zou ik zeggen, een kosmologische reflectie. Het verschil tussen wat Turner oorspronkelijke religie noemt en andere religieuze gestalten is kosmologisch. Kosmologie en bewustzijn zijn nauw verbonden.

De historicus van het bewustzijn, Jean Gebser noemt zes gestalten, die elk hun eigen unieke noties van ruimte, tijd, kosmos, maatschappelijke gestalte en invloed op media hebben. Hij onderscheidt: archaisch, magisch, mythisch, mentaal en integraal bewustzijn.² Achter de traditionele religies van Afrika zou magisch bewustzijn zitten. De mens die in een magisch bewustzijn leeft, is niet gericht op zijn ego maar functioneert in verbondenheid in een universum dat geen tijd en geen ruimte kent en dus een samensmelten met de natuur mogelijk maakt. En de magische reactie op deze samensmelting verschaft macht.³ Een voorbeeld van magisch bewustzijn, dat Gebser geeft, is het ritueel tekenen van een dier en het schieten op die tekeningen, dat aan de eigenlijke jacht moet voorafgaan. De rituele daad betekent een samensmelten met de natuur, die macht over de natuur verschaft. Hij stelt verder dat, aangezien ruimte en tijd in dit type bewustzijn geen rol spelen, er geen scheiding is tussen het rituele en het echte doden. Ook is er geen scheiding tussen de levenden, de doden en de nog niet geboren. Gebser noemt deze vorm van bewustzijn één-dimensionaal.

Het overbrengen van Afrikanen naar de Nieuwe Wereld was een breuk voor hen met hun volk, hun land, hun cultuur, hun vrijheid en hun religie; dus met hun kosmos.

Deze gewelddadige breuk begon in de zestiende eeuw en eindigde pas laat in de negentiende met de afschaffing van de slavenhandel. De geschiedenis van de Afrikanen in de Nieuwe Wereld is meer dan een relaas van fysieke onderwerping en wrede onderdrukking. Er is dat andere aspect, dat niet vaak genoemd wordt. Dat is het relaas dat met bewustzijn te maken heeft, met het weghalen van Afrikanen uit een wereld, die betekenis had, om te belanden in onpeilbare kosmologische ellende. De slavernij in de Nieuwe Wereld was meer dan harde fysieke omstandigheden, deze betekende ook de systematische afbraak van de kosmologie van de mensen door het plantagesysteem.⁴ De nieuwe relatie met de natuur, het werk en de gemeenschap, met ruimte en met tijd, botste in alle opzichten met de oude kosmologie en maakte die onbruikbaar. Deze breuk in het bewustzijn betekent pijn, een wond, een litteken dat nog steeds doorwoekert in het hele gebied. Die breuk is tegelijk de bron van onze creativiteit, van onze kunst, van onze veer-

kracht, en de oorzaak van onze constante capitulatie voor nieuwe vormen van onderdrukking en neo-kolonialisme.

Vanuit dit perspectief dienen we de eigenlandse religies, (die uit Afrika komen) van de Cariben te verstaan. Of we het nu hebben over de voodoo van Haïti, myalisme, pocomania, revivalisme of rastafari op Jamaica; santeria in Cuba, kele in St. Lucia; shango in Trinidad of winti in Suriname, de aanduiding 'oorspronkelijke religie' zegt nooit en nergens alles. Al deze religieuze verschijningsvormen manifesteren zich nooit in één monolithisch magisch bewustzijn. De geschiedenis van het bewustzijn van die volken van de Nieuwe Wereld is vaak niet monolithisch. Het bestuderen van het dubbele of veelvuldige bewustzijn binnen de Cariben is een rijk studieterrein.⁵ Een interpretatieschema dat bewustzijn in de Cariben analyseert op basis van Afrikaanse structuren is één van de methoden geworden om onze situatie te verklaren. En ik beweer, niet de beste omdat de vooronderstelling is dat alles in de Cariben te danken aan de Afrikaanse afkomst. Maar dit is maar een deel van de werkelijkheid. In de uit Afrika afkomstige eigenlandse religies zit ook een stuk creatieve Caribische cultuuropbouw.⁶ Bij een echte poging tot zelfverstaan komt die tevoorschijn. Prof. Gordon Rohlehr van de 'University of the West-Indies' in Trinidad zegt eerlijk:

'Het besef zonder geschiedenis te zijn, of enkel een geschiedenis te hebben die bestaat uit geschonden worden, bepaalt onze literatuur. Het eerste punt heeft gemaakt dat we geloven te beginnen met een leegte en het tweede met schizofrenie. De kunstenaar vervult of de goddelijke rol van schepper uit het niets en de leegte of de psychiatrische rol van het oplappen van de gespleten helften van het schizofrene zelf.'⁷

Leegte en schizofrenie zijn niet alleen manieren van interpretatie, zij zijn naar mijn mening ook wijzen van spreken over bewustzijn, dat wil zeggen over de dieper pijn-doende wond van ons gebied. De beroemde geleerde, kunstenaar en kenner van de Cariben Rex Nettleform, zegt wanneer hij het heeft over de pogingen van mensen uit de Cariben om hun plaats te herwinnen:

'Het speelt niet alleen op godsdienstig terrein, waarin de Cariben nooit een gebrek aan uitdrukkingsvormen heeft gekend. In de strijd om een plaats onder de zon op vreemde bodem tussen Europa en Afrika, zijn onder de massa syncretistische vormen naar voren gekomen als een synthese gericht op overleven. Meer dan overleven wordt dan het doel om een soort integratie te bewerkstelligen in het geheel van de samenleving. Immers deze syncretistische vormen, die gemarginaliseerd zijn in een subcultuur, moeten nu strijden om plaats en acceptatie met orthodox christendom. De tirannie van de afstand tussen religie als subcultuur en het christendom van de hogere cultuur wordt nog steeds uitgedaagd door het naar binnen gericht zijn en het succes naar buiten van de rastafarians. Via een zorgvuldige herinterpretatie van het oude testament, heeft deze groep een kosmologie ontwikkeld, die samenvalt met het zoeken van de zwarte man naar waardigheid en identiteit in de ruimte van de westerse wereld, die zichzelf eeuwenlang gepresenteerd heeft met

de aangeboren superioriteit van de Kaukasische rassen tegenover de minderwaardigheid van mensen van elders en met name van het Zwarte Continent.⁸ 'Schizofreen', 'syncretisme', 'gemarginaliseerd', deze woorden met een negatieve waarde zijn in het Caribisch gebied de creatieve start van een mogelijkheid die nieuw is. Daarbij dient bedacht dat verschillende vormen van bewustwording geografisch dichtbij elkaar zijn opgekomen, wat potentieel racistische ideologieën binnen de samenleving aanmoedigt. Individuen worden gedwongen, afgezien van hun persoonlijke plaats en positie, in meer dan één wereld te leven. In een dergelijke situatie is het begrip 'oorspronkelijke religie' geen hulpmiddel om de Caribische samenleving te interpreteren, omdat die niet monolithisch is en omdat daar grenzen van bewustwording tussen groepen zomaar worden overschreden. Ik vraag mij trouwens af of er in onze dagen nog wel culturen bestaan, in Afrika of elders, die geïsoleerd van andere culturen functioneren, zodat we kunnen spreken van een soort cultureel bewustzijn. Toch is dit monolithisch bewustzijn nodig voor wat Turner 'oorspronkelijke religie' genoemd heeft. Mijn probleem speelt dus niet alleen in het Caribisch gebied.

Ongeneselijk religieus?

Is de mens 'ongeneselijk religieus'? Alleen de moderne of post-moderne mens kan met een dergelijke vraag komen. Voor de Afrikaan, die reageert vanuit een magisch bewustzijn, is het net als voor de grote meerderheid van de mensen die deze aarde bewoond hebben, onzin. Immers wanneer ik het goed begrijp, is de uitspraak 'ongeneselijk religieus' een poging om aan te tonen dat godsdienst een constituerende dimensie is van het menszijn, een stuk hardware van de mens. Wanneer het zo is dat alle menselijke samenlevingen, (ook die altijd zonder contact met anderen gefunctioneerd hebben), religieuze rituelen kennen, dan kan dat gegeven aanleiding geven tot de stelling dat de mens ongeneselijk religieus is.

Maar er is meer. Bij elke terminale situatie heeft de mens de neiging om door te gaan met zoeken naar genezing. Welnu, moderniteit en wetenschap hebben zich gepresenteerd als de genezers van deze ziekte.

Geredeneerd vanuit de Verlichting wijst 'ongeneselijk religieus' in de richting van het onverwachte en daarmee op vragen van ontologie, antropologie, epistemologie en ideologie. 'Ongeneselijk religieus' veronderstelt dat religie ontisch aantoonbaar is wat dan tot gevolg heeft dat God bestaat, die niet waarneembaar is en dus ontologisch – dat is metafysisch – beredeneerd moet worden.

Filosofie maakt immers traditioneel onderscheid tussen het ontische en het ontologische. Het ontisch niveau heeft te maken met menselijk redeneren gebaseerd op empirische waarneming. Ontologisch gaat het om betekenis. Hoe kunnen we van de delen, die we kunnen waarnemen, een geheel bouwen dat zin heeft? Hierbij gaat het om het geheel, dat we per definitie niet kunnen waarnemen. De notie God hoort thuis in de ontologische sfeer; de notie samenleving in de ontische.

De moderniteit heeft de waarneembare waarheid en de betekenis van het geheel

uit elkaar gehaald. Wetenschap houdt zich bezig met het ontische; de ontologie is het terrein van de filosofie en de theologie. De Verlichting stelt radicale vragen bij de ontologische constructies omdat het waarneembare of wetenschappelijke synoniem is geworden met waarheid, betekenis en realiteit. Niet alleen de religie is onder vuur gekomen, ook God zelf. Nietzsche heeft gezegd: 'God is dood. Wij hebben hem vermoord.'

Naarmate de moderniteit meer invloed kreeg, schoof de aanval voorbij het ontisch observeerbare niveau van historische religie als verslavend naar de ontologische, dus oncontroleerbare, stelling dat alle religie als opium voor het volk is met God als een projectie van de cultuur en daarmee als een legitimatie en regulatie, die noodzakelijk was zolang de beschaving nog niet volwassen was. De Verlichting heeft daarmee de hele benadering veranderd door te stellen dat wij betekenis kunnen geven zonder transcendentie.

Ik heb het vermoeden dat het uitgangspunt van het begrip 'oorspronkelijke religie' ontisch is – alle culturen hebben religies – om daaruit het ontologische te concluderen – religie is op zijn minst een constituerend element van de mensheid. En het is impliciet nog meer, want als religie een constituerend element in het menszijn is, dan zouden wij met enig filosofisch kunst- en vliegwerk, kunnen komen bij God als ontologisch een noodzakelijke consequentie. Zo legitimeert de stelling de traditionele ontologie – dat God bestaat – door het uitgangspunt van de Verlichting zelf te gebruiken, namelijk het waarneembare.

Geloof in God is en blijft een zeer betwist gegeven voor allen die uitgaan van de ontologie van de Verlichting, of ze nu uit het Noorden of het Zuiden komen, uit het Oosten of het Westen. Daar zitten naar mijn overtuiging de echte problemen. Hoe houden we geloof in God overeind in een globaliserende wereld? Globalisering is niet enkel een economisch concept, maar legt imperialistisch ook een ontologie op. En deze ontologie is het noodzakelijk kader voor de voortzetting van de culturele en economische overheersing van het Zuiden. Binnen de landen van het Zuiden bewerkt deze ontologie voordelen door het opleggen van economische en culturele normen. De Verlichting is allesbehalve neutraal. De stelling dat de mens 'ongeneselijk religieus' is moet tegen deze achtergrond gelezen worden. Het is een misplaatste poging om in alle samenlevingen weer ruimte voor religie op te eisen.

Verder dwalen

De poging om religie in het Westen op te waarderen via 'oorspronkelijke religie' is oud. In 1667 schreef Jean Baptiste du Tertre zijn traktaat over de 'Nobele Wilde'.⁹ Hij vroeg aandacht voor de 'natuurlijke kwaliteiten' van de Caribische Indianen. Zijn stelling was dat de 'natuurlijke mens' goed was. De samenleving en, in het geval van de Cariben, het contact met het corrupte Europa, bedierf hem. Bijna honderd jaar later, in 1754, kwam Jean Jacques Rousseau in zijn 'Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes', terug op Tertres werk

over de Cariben door de stelling van de pure natuurmens te gebruiken om zijn theorie over mens en samenleving te funderen. Maar ondanks al zijn fascinatie voor de 'Nobele Wilde', hield Europa niet op met destructieve machtsuitoefening. De confrontatie van Europa met de volken van de Cariben liep uit op systematische genocide. En Europa stierf daarbij niet. George Lamming constateert in zijn essay 'Westers onderwijs en de Caribische intellectueel' ten aanzien van de mythe van de 'Nobele Wilde':

'De "Nobele Wilde" wordt de barometer waarmee het Westen de misdaden van de eigen beschaving kan meten en waarbij het zelfvertrouwen groot genoeg is om wat voor hoeveelheid ellende ook toe te geven zonder enig gevoel van statusverlies.¹⁰

Ik kan mij niet aan het idee onttrekken dat de combinatie van de twee theorieën, die van de 'oorspronkelijke religie' en van 'ongeneselijk religieus' een poging is om onder de voortdurende uitdaging van de verlichtingsdenkers uit te komen.

En het klopt niet, want die combinatie probeert te vermijden te treuren over het verlies aan ontologie door zich vast te klampen aan de alles doordringende sociale en politieke macht van de religie. Wanneer iemand met een magisch bewustzijn spreekt over de mens als ongeneselijk religieus, dan is deze stelling compleet in overeenstemming met de eigen kosmologie. Wanneer iemand het zegt, die in het geestelijk bewustzijn leeft (van de Verlichting) dan spreekt er ironie uit of het streven naar absolutisme. De stelling heeft niet dezelfde uitwerking in de beide kosmologieën.

Het besef van kwetsbaarheid van de moderne mens speelt zich niet eenvoudigweg op het ontisch niveau af van misdaad, omstandigheden van zekerheid omtrent werk of geen werk, enzovoort. Er zit een ontologisch probleem achter. Het is mijn overtuiging dat de zoektocht van de religie naar geborgenheid de allereerste belemmering is om antwoord te geven op de historische uitdaging van een volwassen wordende wereld. Die zoektocht is niet doelmatig en gaat niet uit van de waarden van het evangelie. Ze bepaalt niet alleen de discussie over de mens als 'ongeneselijk religieus', maar ook de schijnbaar succesvolle uitdrukkingen van godsdienst, die in islamitisch, hindoe- of christelijk fundamentalisme naar voren komen. Het hele joods-christelijk getuigenis gaat tegen een dergelijk zoeken naar zekerheid in. Wanneer godsdienst geen weg weet met de Verlichting, hoe dan antwoorden te geven op het post-modernisme? Welke rol zal religie spelen in deze wereld van veelvuldig bewustzijn, dat naast elkaar functioneert en elkaar beïnvloedt in geografische nabijheid? Het bij elkaar zetten van kosmologieën, of ze nu magisch, mythisch of mentaal zijn, variërend van atheïsme tot religieuze denkers is ook een poging tot totaal denken. Probeer totaliteit en die blijkt onverenigbaar met het Koninkrijk.

Het is zoals de dichter zei: 'Ik ging terug naar het begin en zag als voor het eerst'. We gaan niet vooruit, niet in de betekenis van de moderniteit en niet in 'de mythe van de vooruitgang'. Er is telkens een terugkeer, een opnieuw bestuderen, een opnieuw lezen van wat bekend is tot de waarheid te voorschijn komt. En dit is per

definitie een hermeneutisch proces. Het ware probleem is niet onze beleefde ervaring, die vele lagen kent en heel complex is. Het is ons schema van interpretatie, de verouderde voorstellingen van een verloren ontologie, die niet langer de realiteit laten zien, maar die we nog steeds als gids gebruiken. Over de taak van de hermeneuse zegt Ricoeur:

'Het probleem van de hermeneuse is niet om een of andere directheid in het verleden te ontdekken, maar om telkens opnieuw te bemiddelen op een nieuwe en creatieve manier. Die bemiddelende rol van de verbeelding manifesteert zich altijd in de geleefde realiteit. Er bestaat geen geleefde realiteit, geen menselijke of sociale realiteit, die er niet al eens is geweest.'¹¹

In het Genesisverhaal van de schepping en de val is er al een ondertoon van verschuivingen. Wij hebben het altijd gelezen vanuit het paradigma van zonde en verging. Dat heeft andere mogelijke lezingen gefilterd. Wanneer we in plaats van op zonde ons gericht hadden op het opkomend bewustzijn, wordt het anders. Wij kunnen niet tegelijk beschikken over de veiligheid van de vruchtbare tuin, waarin alles in overvloed groeit, en het zelfbewustzijn van unieke schepsels met een vrije wil. Het ontstaan van andere nieuwe bewustwording is altijd pijnlijk. Kijk maar naar de terminologie: naakt, zich verbergen, pijn, verwarring, verwijten. Alleen, er is geen terug naar het verloren paradijs. Er is een engel en een vlammend zwaard (Gen. 3:24) om ervoor te zorgen dat we niet terug kunnen. De mens bleef geen andere keus dan om te zwerven over de aarde op zoek naar beschutting. En telkens weer werd ergens blijven onmogelijk, werd de hof gesloten en begon de reis opnieuw net als de eerste keer.

In het volgende verhaal is er nog een verschuiving, nog een ontmanteling van de wereld, nog een begin. Wanneer we het verhaal van Kaïn en Abel met deze bril op lezen, begint de tekst weer ongewoon. Het gaat niet om het doden van een individu, maar om het afschaffen van een verouderde wijze van leven; die van de jager en verzamelaar. Die wordt doodgeslagen door een nieuwe wijze van zijn en leven: die van de gesettelde landbouwer. De zorg van Kaïn zowel ten aanzien van zijn geweten als het concreet zoeken van onderdak is typerend voor het nieuwe begin, net als de pijn van Adam en Eva, die uit de hof verjaagd worden. Noach, Abraham, Mozes, de uittocht, het gaat allemaal over veranderingen, over vertrekken, zwerfen en aankomen. Het schijnt zo te zijn, dat wij, liever dan de historische uitdagingen te volgen om zo de ontologische aspecten opnieuw te ontdekken, er de voorkeur aan geven op reis te gaan om het oude te zoeken, de 'nobeles wilde', het paradijs. De rastafarians zeggen het zo: 'Altijd verder, nooit terug'.

Conclusies

Door een Caribische bril heb ik gekeken naar de begrippen 'oorspronkelijke religie' en 'ongeneselijk religieus'. 'Oorspronkelijke religie' is een interessante theorie

om religies te benaderen, die binnen deze categorie vallen, maar in de Cariben kan ik er niet veel mee. Via het begrip bewustzijn heb ik geprobeerd de grenzen aan te geven. De analyse van een type van bewustzijn hoeft nog geen inzicht te geven in een andere wijze van denken. Tussen die twee kan er zowel continuïteit als breuk bestaan.

Overstappen van 'oorspronkelijke religie' naar 'ongeneselijk religieus' is een halte te ver omdat men dan buigt voor een menselijk concept dat met een verouderd beeld van religie aankomt, dat te maken heeft met een verloren ontologie, en met een poging om dat te doen herleven.

Vervolgens verdiepten we ons in de traditie om die op basis van een nieuw perspectief te lezen. Het einde van werelden is telkens weer een deel van onze traditie. Er is wijsheid beschikbaar, die ons verder helpt bij de breuk en daarbij trouw blijft aan de traditie. Die traditie opent nieuwe wegen om te leven met de vrees, met de kwetsbaarheid en de onzekerheid. In de levende werkelijkheid – de praxis – wordt de interpretatie altijd weer getest. Niet de praxis, zoals dit artikel die suggereert, maar de manier waarop de dingen in de dagelijkse praktijk een plaats krijgen via het bestaan van de lezer.

1 Harold W. Turner, 'The primal religions of the world and their study' in Victor Hayes: *Australian essays in world religion*, Bedford Park 1977, weergegeven in: Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The renewal of a non-western religion*, Edinburgh – New York 1995, pp. 93-95.

2 Jean Gebser, *The ever present origin*, Athens, Ohio University Press 1983, p. 269.

3 zie 2, p. 45-60.

4 R.T. Smith, 'Social stratification, cultural pluralism and integration in West-Indian Societies' in S. Lewis en T.G. Matthews, ed, *Caribbean integration*, Puerto Rico, Rio Pedras 1967.

5 Jason Gordon, *Bob Marley as (post)colonial critic: in search of a liberative potential for the Caribbean*, Niet gepubliceerde lezing gehouden op de 'International Ethnomusicology Conference University of Leeds', juli 1977.

6 Voor literatuur over revival en rastafarianisme in Jamaica zie: Jean Besson en Barry Chevannes, 'The continuity – creativity debate:

the case of revival', in *New West-Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids. Vol. 70 nrs. 3 en 4* (1996), pp. 209-228.

7 p. 190.

8 Rex Nettleford, *Inward stretch outward reach: a voice from the Caribbean*, Londen 1993, blz. 85.

9 Jean Baptise du Tertre, 'Noble savages (1667)' in Peter Hulme en Neil L. Whitehead eds., *Wild majesty, encounters with Caribs from Columbus to the present day*, Oxford 1992, pp. 128-137.

10 George Lamming, *Coming Home. Conversations II*, St. Martin 1995, pp. 5-6.

11 Paul Ricoeur interview in R. Kearney, *Dialogues with continental thinkers: the phenomenological heritage*, Manchester 1984, p. 24.

Jason Gordon is een rooms-katholiek priester van Trinidad. Hij studeerde op Trinidad en in Leuven en is op dit ogenblik bezig te promoveren in Londen op Caribische theologische reflectie.

Culturen bestaan niet

Wim van Binsbergen heeft zich nooit verdiept in 'oorspronkelijke religie'. Wel heeft hij zich als cultureel antropoloog op een heel eigen wijze met de aspecten van culturen beziggehouden in een aantal Afrikaanse landen.

Hij is ervan overtuigd dat er interculturele bemiddeling mogelijk is, wanneer men andere uitgangspunten hanteert dan tot nu toe in de westerse wetenschap is gedaan.

Op basis van praktijkervaringen en studie gaat hij namelijk uit van een soort substraat, dat in vele culturen zou voorkomen.

Zijn benadering is niet religieus, maar lijkt een culturele parallel te laten zien van de wijze waarop sommige theologen het begrip 'oorspronkelijke religie' hanteren.

Deze tekst is een gedeelte van zijn inaugurele rede, die hij op 21 januari 1999 heeft uitgesproken aan de Erasmus Universiteit van Rotterdam bij het aanvaarden van een bijzonder hoogleraarschap in de 'grondslagen van de interculturele filosofie'.

Zijn betoog levert een heel eigen bijdrage in een nummer dat gaat over de mens als 'homo religiosus'.

Het stilzwijgende uitgangspunt van de cultureel-antropologische beroepspraktijk is – net als dat van de dominante oriëntaties van de Noord-Atlantische samenleving als geheel – dat de collectieve voorstellingen van de bestudeerde andere samenlevingen niet waar kunnen zijn, tenzij zij volstrekt samenvallen met de collectieve voorstellingen van de eigen samenleving van herkomst van de etnograaf. Zowel de eigen wetenschappelijke culturele oriëntatie als de onderzochte culturele oriëntatie construeren een waarheidscreërende leefwereld – een situatie die om relativisme vraagt; maar volgens de conventies van de etnografie mag deze leefwereld wel eenzijdig worden afgebroken in het geval van de laatstgenoemde – de ander – maar niet van de eerstgenoemde – de eigene. Het gaat er hier dus niet om

dat er spanning is tussen waarheid en deconstructie, maar dat deze spanning ten aanzien van de onderzochte culturele oriëntatie uitsluitend aan de kant van de deconstructie wordt opgelost en ten aanzien van de onderzoekende culturele oriëntatie aan de kant van de waarheid.

Vanaf mijn eerste veldwerk (1968), waarbij ik heiligenverering en extatische cultus op het Noord-Afrikaanse platteland onderzocht, heb ik geworsteld met dit probleem – dat ik geneigd ben te beschouwen als het centrale probleem van de inculturatie. Ik bracht verwoed offers aan de dode heiligen in hun graven, danste mee met de extatische dansers, proefde zelfs een begin van een mystieke extase, bouwde ter plaatse een heel netwerk van fictieve verwanten om mij heen, maar in mijn etnografie reduceerde ik de mensen tot getalswaarden in kwantitatieve analyses en wist ik hun religieuze voorstellingen niet anders te beschrijven dan als ontkenning van de Noord-Atlantische of kosmopolitische natuurwetenschap.¹ Pas twintig jaar later kon ik in romanvorm (*Een buik openen*, 1988) getuigen van mijn liefde voor en overgave aan de Noord-Afrikaanse leefvormen, die ik als etnograaf op afstand moest houden. In de loop van vele jaren en na een veelheid van Afrikaanse veldlocaties steeds in de religieuze en therapeutische sfeer opererend, besefte ik langzaam maar zeker dat ik de cynische etnografische beroepshouding weerzinwekkend vond en haar steeds minder kon opbrengen. Wie was ik dat ik meende te mogen huichelen, waar het mijn onderzoeksparticipanten onverdeelde ernst was? Verscheidenen van hen hebben een beslissende rol in mijn leven gespeeld, als voorbeelden, leermeesters, leidlieden, geliefden. In Guinee Bissau in 1983 bleef ik niet de waarnemer van de orakelpriesters maar werd ik hun patiënt – zoals vrijwel alle geboren leden van de plaatselijke samenlevingen. In de stad Francistown in Botswana vanaf 1988 werd – onder omstandigheden, die ik elders uitvoerig besproken heb² – het gebruikelijke veldwerk mij zo ondraaglijk, dat ik alle beroepsmatige overwegingen moest laten varen en niet alleen patiënt werd van priesters-waarzeggers (sangoma's) maar aan het einde van een lange therapiegang zelf als een van hen eindigde en daarmee als gelovige in de plaatselijke collectieve voorstellingen. In de tijd dat zich dat voordeed, zag ik het vooral als een politieke daad van mij als blanke in een door blank monopoliekapitalisme en racisme ontworicht gebied. Ik besef nu nog meer dan toen dat het ook en vooral een epistemologische stellingname was – verzet tegen de professionele dubbelhartigheid waarin zich het hegemonische perspectief van de antropologie liet kennen – een stellingname die mij toen al in feite verdreef uit de culturele antropologie en de voorwaarde schiep voor de stap die ik vandaag definitief zet.

Deze stap is een bevrijding niet alleen uit een empirische habitus die mij naast existentiële ontreddeering ook zeer veel intellectuele vreugde, avontuur en eer heeft opgeleverd; maar ook uit de vérgaande geestelijke afhankelijkheid ten opzichte van mijn mentoren en cultusgenoten, waardoor mijn sangoma-schap aanvankelijk werd gekenmerkt. Sangoma worden was een concrete, praktische daad als antwoord op de tegenstrijdigheden van een praktijk van interculturele kennisvorming, die ik tientallen jaren met toenemende ervaring en succes heb beoefend.

Intercultureel filosoof worden betekent die daad in een systematisch reflexief en intersubjectief kader inbouwen, waardoor het anekdotische kan plaatsmaken voor het theoretische en het individuele een maatschappelijke relevantie kan krijgen. Want het gaat hier niet alleen om een autobiografische anekdote. Als ik worstelde met de interculturele kennisvorming, dan valt mijn probleem samen met dat van de hedendaagse wereld als geheel, waar interculturele kennisvorming één van de allergrootste problemen vormt. Als ik tegelijk Botswaans sangoma, Nederlands hoogleraar, echtgenoot en vader en adoptief lid van een Zambiaans koningshuis kan zijn, en onderwijl nog offerverplichtingen, culturele affiniteiten en fictieve verwantschappen uit Noord- en West-Afrika kan torsen, dan zegt dat niet alleen iets over mij, maar – met de juiste afstandname en passend theoretisch gereedschap – ook wat over wat cultuur wel en niet is.

Van etnografie naar interculturele filosofie

Eenmaal sangoma beschikte ik over tamelijk unieke culturele kennis en een tamelijk unieke status – die van erkend plaatselijk religieus specialist – maar mijn stap tot priester-medium zou zinloos worden indien ik deze kennis vervolgens in de vorm van een etnografische monografie zou neerleggen, met alle gedistantieerde en onderschikkende objectivering die dat inhoudt. Ik kon ook niet gaan schrijven over de details van de sociale en psychiatrische casuïstiek die mijn patiënten in Botswana mij vanzelfsprekend in handen speelden. Hoe nu? Kon ik een perspectief vinden van waaruit mijn transculturele opstelling toch te combineren zou zijn met een herkenbare professionele wetenschapsbeoefening?

Mijn mysterieuze ruwe houten tabletten van het sangoma-orakel, in bloed van offerdieren geconsacreerd en periodiek in regenwater en in het vet van offerdieren nieuw leven ingeblazen, leken het summum van strikt plaatselijk cultureel particularisme, evenzeer in een onbepaalde voortijd regelrecht uit de Zuidelijk-Afrikaanse dorpsamenleving opgerezen als het bijbehorende interpretatieschema dat de zestien specifieke combinaties benoemt, die de ritueel neergeworpen tabletten kunnen vormen... Niet voor niets had ik mijn initiatie – die mij als volleerd specialist in dit waarzeg- en therapiesysteem bevestigde – destijds omschreven als: 'the endpoint of a quest to the heart of Africa's symbolic culture'.³

Ik moest nu erkennen dat deze romantische suggestie van plaatselijkheid een illusie was, waaronder een realiteit schuilging met enorme consequenties voor mijn theoretische en existentiële opstelling als etnograaf en wereldburger. Het interpretatieschema bleek, tot aan de naamgeving van de zestien combinaties toe, een aanpassing van tiende-eeuwse Arabische magie met een Chinese vormentaal en tegelijk astrologische implicaties zoals nog weer eens vijftien tot twintig eeuwen eerder uitgewerkt is in Babylonië.

De plaatselijke culturele oriëntatie waarin de inwoners van Francistown zich hadden verschanst en waarvan ik aanvankelijk pijnlijk was uitgesloten, bleek helemaal

niet de incarnatie van het volstrekt andere maar, precies zoals mijn eigen culturele oriëntatie als Noord-Atlantische wetenschapper, een verre nakomeling van de civilisaties van het Nabije Oosten en, evenals mijn eigen tak van wetenschap, minder dan duizend jaar geleden effectief bevrucht door een eerdere loot aan diezelfde stam: de Arabische civilisatie.⁴

Ik had met het andere geworsteld als ware het een onneembare wezensvreemde totaliteit. Maar onderdelen daarvan bleken bij nader inzien bekend en verwant en voor toe-eigening beschikbaar.

Dit was een frontale botsing met de centrale theorie van de klassieke culturele antropologie vanaf de jaren 1930: de historische en culturele specificiteit van afzonderlijke, bijvoorbeeld Afrikaanse samenlevingen, hun in zichzelf besloten zijn en begrensd zijn, hun unieke innerlijke integratie en systematiek en de gedachte dat er zoiets bestaat als 'een cultuur'.

Deze vondst was voor mij het sein tot een veelomvattend onderzoek.

Zo vond ik ook vergaande parallellen tussen de ceremonieën en de mythologie rond het Nkoia-koningschap en het oude Egypte, Mesopotamië en Zuid-Azië.

De waarzegkunst uit Francistown en het Nkoia-koningschap werden voor mij volstrekt onverwachte vondsten die culturele convergentie en diffusie vanuit die streken naar Zuidelijk-Centraal-Afrika tot een voor de hand liggende en toetsbare hypothese maakten.

Maar er is ook een meer systematische inspiratiebron: het antropologisch veldwerk dat ik sinds dertig jaar heb gedaan in verschillende locaties op het Afrikaanse continent. In combinatie met discussies met collega's, met promovendi en doctoraalstudenten, die op verschillende plaatsen in Afrika werken, hebben deze onderzoeken een context gecreëerd voor vergelijkende hypothesen, die aanzienlijke overeenkomsten tussen plaatselijke culturele oriëntaties suggereren, ver voorbij de strikt plaatselijke en presentistische horizonnen van de klassieke etnografie: ver voorbij 'culturen'.

Wat kunnen dan de omtrekken zijn van een interculturele filosofie, die zich door empirisch onderzoek laat inspireren maar dit wezenlijk vernieuwt en overstijgt?

De antropoloog Michael Jackson (niet te verwarren met de gelijknamige populaire zanger) is een van de hedendaagse etnografen die grote gevoeligheid voor intercultureel-filosofische problemen aan de dag legt. Hij beoogt met zijn werk een dialoog tussen mensen van diverse culturele oriëntaties tot stand te brengen.⁵ Zij spreken niet zelf; Jackson voert het gesprek in zijn boek in een vorm die noch door de onderzochten, noch door Jacksons antropoloog-zijn als culturele oriëntatie binnen de Noord-Atlantische samenleving dwingend wordt voorgeschreven.

In welke oriëntatie bevindt zich de etnograaf nu eigenlijk als hij uitspraken doet over de bestudeerde culturele oriëntatie: in een Afrikaanse, in een Noord-Atlantische, in allebei, of in geen van beide?⁶ In welke culturele oriëntatie bevindt ik mij wanneer ik als sangoma in Nederland een Zuidelijk-Afrikaans therapiesysteem aanbied dat voor mijn Nederlandse klanten niet vanzelfsprekend is, maar

waarvan het voor mijn Zuidelijk-Afrikaanse cliënten al evenmin vanzelfsprekend is (hoewel kennelijk aanvaardbaar) dat ik juist degene ben, die het aanbiedt?

Het bemiddelen tussen twee culturele oriëntaties betekent dat de bemiddelaar zich een 'interface', een plateau, verschaft van waaruit weliswaar toegang tot beide culturele oriëntaties verkregen kan worden, maar dat wezenlijk tot geen van beide is te herleiden. Interculturele communicatie is altijd transgressief, innovatief, bricolerend, metacultureel. Werkelijke verschillen, die niet berusten op een performatieve wilsdaad maar op het noodgedwongen parallel doorvoeren van twee niet tot elkaar te herleiden tegengestelde uitgangspunten, kunnen slechts worden verzoend (in dialoog, liefde, verleiding, handel, diplomatie, therapie, ritueel, etnografie, interculturele filosofie) doordat, op een wijze die wezenlijk afstand doet van elk van beide uitgangspunten en door geen van beide dwingend wordt voorgeschreven, een nieuw kader wordt opgeroepen dat beide posities zowel bevestigt (zij moeten geldig verklaard blijven om een bemiddelingspositie aanvaardbaar te maken) als overstijgt onder verwijzing naar een goed dat voor beide partijen – hoewel niet per se op dezelfde wijze – een grote waarde vertegenwoordigt.⁷

Ik zie mijn taak in deze leerstoel vooral als die van bemiddelaar, strevend naar een empirisch onderbouwde en praktisch toepasbare theorie van interculturele bemiddeling.

De filosofische vanzelfsprekendheden ten aanzien van cultuur, die het uitgangspunt vormen van alle denken over interculturaliteit, beoog ik open te breken met inspiratie vanuit de empirische sociale wetenschappen. De sociaal-wetenschappelijke vanzelfsprekendheden van theorie en methode beoog ik open te breken met de veel grotere ervaringen in de omgang met concepten en denkmethoden, zoals de hedendaagse filosofie die te bieden heeft. Voor deze taak heb ik de voortdurende steun en kritiek van mijn nieuwe filosofische collega's nodig. Het feit dat interculturaliteit altijd een medium veronderstelt dat tot geen van de daarin bemiddelde culturele oriëntaties is te herleiden, betekent een grote creatieve speelruimte. Van de andere kant impliceert een empirische instelling dat wij ons in deze speelruimte beperken, enerzijds door uitdrukkelijke en intersubjectieve procedures, anderzijds door een kritisch bewustzijn van de eigen epistemologie en van alternatieven daarop. In deze context liggen grote uitdagingen en mogelijkheden voor de interculturele filosofie.

De vraag van de cultuurfilosofie

Intussen ligt in het verlengde van deze beschouwingen een ultieme vraag van de cultuurfilosofie. Vanwaar toch die fragmentatie van culturele oriëntaties, die veelheid van patroonvormingen? Is zij eigen aan het menszijn? Aan de taal? Aan de zintuiglijke waarneming? Aan het denken? Aan het hanteren van symbolen? Aan een bepaalde historische fase in het menszijn, die wij misschien op het punt staan achter ons te laten? Dat laatste is nauwelijks waarschijnlijk, want het benadruk-

ken van een steeds grotere wildgroei van met culturele verschillen gemarkeerde afzonderlijke identiteiten is het refrein van elk vertoog over globalisering.⁸

Moeten wij hier dan toch teruggrijpen op een filosofie van het verschil om het verschil, in post-structuralistische trant? Het lijkt erop alsof de filosofie van de interculturaliteit pas volwassen kan worden wanneer zij een overtuigend vertoog zal hebben ontwikkeld over de neiging tot fragmentatie van de menselijke collectieve ordeningen.

De Ghanese filosoof Wiredu stelt⁹ dat 'culturen' noodzakelijkerwijs een universele component moeten bevatten omdat anders de communicatie tussen 'culturen' niet mogelijk is, terwijl wij – aldus Wiredu – toch overal om ons heen zien dat die communicatie tussen 'culturen' een feit is.¹⁰ Kennelijk doet Wiredu's intuïtie hem hier de maatschappelijke implicaties van het probleem van 'culturen bestaan niet' beseffen, maar door zijn trouw aan het gevestigde cultuurbegrip is hij nog niet in staat de oplossing aan te geven, noch de vraag met voldoende scherpte te stellen. Bij een naast elkaar bestaan van volstrekt onderscheiden culturen, die elk een totale ordening van de levenswereld inhouden, is interculturaliteit inderdaad niet mogelijk. Vinden wij deze conclusie ongewenst (en als wereldburgers anno 2000 hebben wij geen andere keus) dan moeten wij:

– ofwel met Wiredu een universele trek in elke 'cultuur' postulieren, wat ons in staat zou stellen het gevestigde begrip 'cultuur' als holistisch en begrensd toch te handhaven;

– ofwel de totaliteit en begrenzing van 'cultuur' relativieren door ervan uit te gaan dat in elke menselijke situatie er steeds een veelheid van culturele oriëntaties aan de orde is, die voortdurend op elkaar betrokken worden, zowel binnen één persoon in zijn veelsoortige vaak tegenstrijdige rollen, als tussen meerdere personen in hun onderlinge interactie.

In het eerste geval is interculturele communicatie de uitzondering en in het tweede de regel. Ik geef kennelijk de voorkeur aan de tweede oplossing.

Maar laten wij even stilstaan bij Wiredu's argument met betrekking tot het vermeend klaarblijkelijke van intercultureel contact. Is er ook maar enige evidentie dat 'culturen', of zelfs de minder omvangrijke culturele oriëntaties die ik daarvoor in de plaats stel, inderdaad onderling communiceren? Hoe zouden zij daartoe bewerkvaardigd zijn? Hoe kunnen wij zelfs maar 'culturen' waarnemen? Het zijn hogelijk geaggregeerde, abstracte constructies (zowel van de actoren als van de etnograaf) die zich juist in hun vermeende totaliteit aan de directe waarneming onttrekken, want deze totaliteit is virtueel, illusoir. Al wat zij zintuiglijk waarnemen is concreet gedrag van personen en de materiële neerslagen daarvan in de vorm van door mensen gemaakte of getransformeerde objecten. Onze medemenselijkheid stelt ons in staat – zij het pas na zeer grote etnografische en linguïstische investeringen – dit gedrag en deze objecten te begrijpen in termen van intentionaliteit en betekenis van de participanten; en daarin meer te zien dan onvoorspelbaar puur individueel gedrag, maar juist collectieve patronen te onderkennen, die zich over een zeker tijdsverloop min of meer ongewijzigd handhaven; indicaties van culturele oriëntaties.

Twee regimes van patroonvorming kunnen elkaar beïnvloeden, zoals iedereen kan

zien aan de interferentiepatronen die ontstaan als men twee stenen van ongelijk gewicht tegelijk in het water gooit. Maar dit is fusie, geen communicatie. Communicatie veronderstelt een medium aan weerszijden waarvan zich de communicerende entiteiten bevinden, zodanig dat in de communicatie hun afzonderlijkheid zowel wordt bevestigd als overstegen. Wij kunnen zeggen dat zij zich juist door de communicatie als afzonderlijk constitueren.

Wij zijn gewend om over 'cultuur' te denken als een context van communicatie¹¹: in de mate waarin wij dezelfde culturele oriëntatie delen kunnen wij met elkaar communiceren. Maar er zit een adder onder het gras: in de mate waarin wij dezelfde oriëntatie delen, valt er misschien wel helemaal niets te communiceren.

Transculturele communicatie is anders, maar niet minder problematisch dan interculturele; beide gaan uit van verschil dat door communicatie wordt gereduceerd. Draggers van uitdrukkelijk andere culturele oriëntaties kunnen communicatie daartussen tot stand brengen en produceren hun identiteit en hun culturele oriëntaties in die communicatie. Moeten wij dan de redeneringen omdraaien en is het niet zozeer het verschil tussen afzonderlijke culturele oriëntaties, dat interculturele communicatie mogelijk maakt, maar de (bij implicatie 'interculturele', maar wij weten nu niet meer wat dat betekent) communicatie die de culturele verschilposities in het leven roept?

Een dergelijke opvatting is alleszins te rijmen met het performatieve en strategische gebruik van geclaimde cultuurverschillen in de multiculturele samenlevingen. Zij sluit aan bij de beroepservaring van de etnograaf buiten de Noord-Atlantische multiculturele samenleving. Haar beroepsrol dwingt haar tot communicatie in het kader waarvan zij aanvankelijk culturele verschillen met de plaatselijke anderen op pijnlijke wijze ervaart en reïdentificeert, maar geleidelijk aan, als zij die andere culturele oriëntatie aanleert en internaliseert, verdwijnt alle exotisme eraan, zodat het aanvankelijke cultuurverschil verschijnt als een tijdelijk artefact van de communicatiesituatie.

De gedachte dat communicatie (in feite dus alle intermenselijke interactie) cultuurverschil produceert in plaats van dat een vooraf gegeven cultuurverschil secundair aanleiding geeft tot specifieke vormen van interculturele communicatie, vat Fredrik Barths baanbrekend werk over etniciteit treffend samen.¹² Maar in feite vormt deze gedachte de oudste geboekstaafde theorie over 'cultuur': het is de mythe die in het bouwen van de toren van Babel de oorsprong van alle culturele en talige diversiteit ziet. Het is opvallend dat deze mythe over heel Afrika is te vinden op een wijze die niet aan de invloed van de beide wereldgodsdiensten islam en christendom kan worden toegeschreven.¹³ Waarom zou de oudste en meest verbreide theorie van cultuurverschil niet meer kunnen inspireren?

1 zie o.a. W.M.J. van Binsbergen, 1980, *Popular and formal Islam and supralocal relations: The highlands of western Tunisia 1800-1970*,

Middle East Studies 16, 1a pp.71-91; en 1985, 'The cult of the Saints in north-western Tunisia. An analysis of contemporary pelgrima-

ge structures' in E.A. Gellner, e.a., *Islamic dilemmas: reformers, nationalists and industrialisation: the southern shore of the Mediterranean*, Berlijn-New York-A'dam, pp. 199-239; en ook, 1985, 'The historical interpretation of myth in the context of popular Islam' in W.M.J. Binsbergen en J.M. Schoffeleers, red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen-Boston, pp. 189-224.

2 W.M.J. van Binsbergen, 'Becoming a sangoma; Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa* 1991, 21, 4 pp. 309-344; W.M.J. van Binsbergen, 'Sangoma in Nederland. Over integriteit in interculturele bemiddeling' in M. Elias en R. Reis, red., *Getuigen ondanks zichzelf. Voor Jan Mattheijs Schoffeleers bij zijn zeventigste verjaardag*, Maastricht 1998, pp. 1-29.

3 zie noot 2 art. 1, p. 314.

4 W.M.J. van Binsbergen, 'Transregional and historical connections of four tablets divination in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa* 1996, 26, 1, pp. 2-29; en W.M.J. van Binsbergen, 'Time space and history in African divination and board games', in D. Tiemersma en H.A.F. Oosterling: *Time and temporality in intercultural perspective: Studies presented to Heinz Kimmerle*, Amsterdam 1996, pp. 105-125.

5 M. Jackson, *Paths toward a clearing: radical empiricism and ethnographic enquiry*, Bloomington Indianapolis, 1989. Het boek is (typerend) opgedragen aan Renée Devisch, grondlegger van de Leuvense school, zie p. 77.

6 In de Leuvense school van culturele antropologie wordt in het midden gelaten wie er spreekt: de etnograaf of een karakteristiek lid van de beschreven samenleving. Hoezeer ook ingegeven door terechte kritiek op de etnografische relatie en hoezeer ook in Leuven gedragen door een nauwgezette etnografische methode en diepgaande taalstudie, kan men toch de hegemonische problematiek niet oplossen door haar te ontveinen.

7 W.M.J. van Binsbergen, 'Verzoening: Perspectieven vanuit de culturele antropologie van Afrika' in *In de marge: Tijdschrift voor levensbeschouwing en wetenschap* 6,4 1997, pp. 28-39.

8 Zie o.a. A. Appadurai, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalisation*, Oxford 1995; J. Friedman, *Cultural identity and global proces*, Londen 1995; R. Robertson, *Globalisation, social theory and global culture*, Londen 1992. W.M.J. van Binsbergen, 'Dynamiek van cultuur. Enige dilemma's van hedendaags Afrika in een context van globalisering' in *Antropologische Verkenningen* 13, 2, 1994, pp. 17-33.

9 K. Wiredu, 'Are there cultural universals?'

in Coutzee en Roux, *The African philosophy reader*, 1998, pp. 310-340. Daarvoor al elders verschenen.

10 Vergelijk het door Davidson geformuleerde principe van medemenselijkheid (principle of charity) in zijn *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford 1984, dat wij bereid zijn om als waar aan te nemen wat een ander als waar voorkomt. Naast liefdevol is een andere mogelijke vertaling. De interculturele implicaties hiervan worden nauwkeurig door Davidson onderzocht maar zij komen neer op epistemologisch relativisme van het soort dat de klassieke culturele antropologie wel veinst, maar – zoals ik betoog – in feite nooit heeft kunnen opbrengen. Mijn uiteenzetting over sangoma worden maakt duidelijk dat het juist dit principe van medemenselijkheid is dat mij uit de etnografie heeft verdreven.

11 J. Fabian, 'Rule and process: Thoughts on ethnography as communication' in *Philosophy of the social sciences* 9:1-26, 1979; E.R. Leach, *Culture and communication: The logic by which symbols are connected: An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge 1976.

12 F. Barth, 'Ethnic groups and boundaries' in C. Govers en H. Vermeulen, red., *The politics of ethnic consciousness*, Londen 1997.

13 J.M. Sasson, 'The tower of Babel as a clue to the redactional structuring of mediaeval history' in G.A. Rensburg, ed., *The Bible World. Essays in honour of Cyrus H. Gordon*, New York 1980, pp. 211-220; L. Frobenius, *Eryträa Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes*, Berlijn-Zürich 1931, p. 169; A. Roberts, *A history of the Bemba*, Londen 1973, p. 30 ev. en 147 ev.; W.M.J. van Binsbergen, *Religious change in Zambia*, p. 335.

Prof.dr. Wim M. J. van Binsbergen studeerde culturele antropologie en niet-westerse sociologie in Amsterdam en promoveerde aan de VU in 1979. Hij was verbonden aan de universiteiten van Zambia, Amsterdam en Leiden en werkt sinds 1977 bij het Afrika Studiecentrum te Leiden. Hij was hoogleraar culturele antropologie aan de VU in Amsterdam van 1990-1998 en is nu hoogleraar grondslagen van de interculturele filosofie aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam.

Hij deed antropologisch en historisch veldwerk op het gebied van religie, therapie, etniciteit, koningschap en globalisering in Tunesië, Zambia, Guinee Bissau en Botswana. Naast wetenschappelijke publicaties schreef hij romans en gedichten.

Oorspronkelijke religie en volksreligiositeit op de Filippijnen

Als religiositeit de culturele gestalte en manifestatie van geloof is dan kan men in het laagland van de Filippijnen twee typen katholicisme onderscheiden: het officiële en het volksgeloof. Het eerste is voortgekomen uit een verbreiding van het katholicisme door westerse missionarissen van buitenaf en vindt nog steeds uitdrukking in West-Europese culturele kaders, terwijl het tweede voortgekomen is uit een actieve aanvaarding en verwerking van katholiek christendom door de Filippino's zelf.

Het officiële katholicisme is op de eilanden verbreid in de context van Spaans en Amerikaans imperialisme. In het kader van een beleid van de missie, dat gekoppeld was aan culturele superioriteit tegenover het zogenaamde 'heidense' verleden, was de houding van de kerk tegenover de oorspronkelijke religie ter plaatse overduidelijk negatief. Wat de kerkelijke autoriteiten betreft betekende de bekering tot het christendom één kant met als andere het de rug toekeren van de oorspronkelijke religie en de eigen cultuur. Op deze wijze toonde het katholicisme dat het niets van doen wilde hebben met de oorspronkelijke religie of religiositeit. En aangezien de plaatselijke bevolking geloof en cultuur niet kon scheiden, impliceerde christen worden zo ook een losraken uit de eigenlandse wijze van leven.

Het beeld wordt duidelijk anders wanneer we kijken naar het volkskatholicisme of volksgeloof, een culturele gestalte van het katholieke geloof, die wijd en zijd getolereerd wordt zonder enig officiële goedkeuring.¹

De verbreiding en de bloei van volksgeloof naast het officiële katholicisme op de Filippijnen toont een doorgaande bijdrage van de oorspronkelijke religie aan het christelijk geloof in de lokale context. Daarom moet volksgeloof niet alleen geconstateerd worden, maar vooral ook begrepen, want het is als een venster dat laat zien hoe oorspronkelijke religie nog steeds een functie heeft in de harten en in de

geest van mensen. Daarbij laat volksgeloof ons ook zien welke waarden uit de oorspronkelijke religie kunnen bijdragen aan het leven van de christelijke kerken van de Filippijnen.

Het eerste deel van dit artikel is historisch om te laten zien hoe het katholicisme plaatselijk door de mensen werd toegeëigend. Het tweede deel gaat over de vraag wat het effect kan zijn wanneer bewust iets van het oorspronkelijke geloof een plaats zou krijgen in het leven en denken van de kerk.

Volksgeloof als een venster naar de oorspronkelijke religie

Een verhaal over de komst van het officiële katholicisme op de Filippijnen kan zich zonder problemen beperken tot het relaas van een weloverwogen en zelfs gedwongen opleggen van een vreemde religie door westerse missionarissen. Maar spreken over volksgeloof levert een ander perspectief dat niet van boven komt, maar van onderop. Daarbij gaat het niet om proselieten makende missionarissen maar om het actief betrokken raken van mensen ter plaatse bij het evangelie, die proberen de boodschap te verstaan en op eigen wijze in te passen. Want in de periode van de verbreiding van het katholieke christendom door vreemde missionarissen bleef de bevolking ter plaatse niet een groep passieve ontvangers. Hun hart en geest waren geen 'tabula rasa'. Integendeel, zij maakten zich het westers katholicisme eigen binnen de kaders van hun eigen cultureel-religieuze wijze van voelen en denken en gedragen. Door het zo te zeggen veronderstel ik niet alleen de onmogelijkheid om cultuur en religie te scheiden in oorspronkelijke religiositeit, maar zelfs hun integrale verwevenheid. Winston King zegt dat zo: 'Religie is de vormgeving van het leven rond diepgaande ervaringen die variëren in vorm, compleetheid en duidelijkheid in overeenstemming met de cultuur, waarin dat plaatsvindt.'² Wat op de Filippijnen gebeurde is een lokale toepassing van het gezegde: 'quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur' (wat aanvaard wordt is aanvaard in overeenstemming met de inzichten van degene, die het aanvaardt.) Op deze wijze is het christendom, hoe onsystematisch vaak ook, een onderdeel geworden van de realiteiten van de Filippijnen. Volksgeloof bevestigt op een eigen wijze het echte aanvaarden van het christendom door het volk. Alleen in onze dagen is er discussie over de vraag of de Filippino's werkelijk gekerstend zijn of dat het christendom gewoon Filippijns geworden is.

Het is waar dat de Filippijnse katholieken gedoopt zijn met Spaanse namen, dat ze de eredienst vierden met Spaans-Romeinse rites, dat ze Spaanse liederen en gebeden uit het hoofd leerden, dat ze Spaanse heiligen aanriepen en knielden voor beelden, die er Spaans uitzagen. Maar ondanks deze feiten veranderde hun achtergrond van oorspronkelijke religie niet, laat staan dat die verdween, hoewel er wel een prijs werd betaald.³

Deze cultureel bepaalde herinterpretatie van Spaans katholicisme in het volksge-

loof kan geïllustreerd worden met concrete voorbeelden die direct te maken hebben met de religieuze aspecten van de cultuur.

De koppeling van het cultureel-religieuze geloof in Bathala, de hoogste god in de volksreligie, en in kaplaran – lot, bestemming – heeft een specifieke overtuiging opgeleverd in het volksgeloof.

Onder de weinige dingen die men wist van Bathala stond vast, dat alles wat een mens overkomt te maken heeft met goddelijke wil. En deze wil was verbonden met de gewoonten en tradities van de mensen. Goed gedrag, dus wat in overeenstemming was met Bathala's wil, verdiende panalangin – zegen – en vergrootte de kansen op succes bij wat de mens ondernam. Aan de andere kant kreeg men gaba – een vervloeking – voor de schending van de wil van Bathala, met als gevolg meer kansen op ongeluk. Verder geloofde men dat de positie van de mens in de samenleving, inclusief de sociale en economische klasse, waarin men leefde, maar ook de gezondheid en de lengte van het leven, door God bepaald waren al voor de geboorte en dat een mens niet in staat was om daarin verandering te brengen.

Een dergelijke opvatting was mogelijk omdat er geen duidelijk onderscheid was tussen het sacrale en het profane. Alles wat men deed had consequenties in de sacrale sfeer. De antropoloog F. Landa Jocano zegt van een gebied op het platteland dat hij nauwkeurig heeft bestudeerd, dat de inwoners hun samenleving beschouwen als een onderdeel van een veel groter natuurlijk en sociaal universum dat gedeeltelijk bewoond wordt door geesten en gedeeltelijk door mensen. Daar ligt de reden dat de sociale noodzaak van veel daden ervaren wordt als consequentie van metafysische eisen. Zo werd het patroon van het sociale leven bepaald als deel van de algemene orde van het universum, en zelfs waar dit nauwelijks werd begrepen en als mysterieus beschouwd, werd het toch aanvaard als vaststaand en normaal.⁴

Kapalaran geeft uitdrukking aan alles wat voor elk mens van tevoren al vaststaat. Wat ook de 'speling van het lot' mag zijn, men gelooft in het algemeen dat er geen relatie is met een beslissing, die de mens neemt of de inspanning die hij of zij zich getroost. Zoals een Filippijns spreekwoord het zegt: 'Ang aking kapalaran, di ko man hanapin, dudulog, lalapit kung talagang akin'. (Ook als ik mijn geluk zelf niet zoek, zal het tot mij komen als het echt voor mij bestemd is.)

In onze dagen wordt de God van het christendom beschouwd als verantwoordelijk voor wat voor zegeningen en vervloekingen de mens ook ervaart in het leven. De reactie van een overlevende van de aardbeving van 1991 was duidelijk: 'Ik schrok verschrikkelijk, omdat toen ik naar buiten rende het gebouw al instortte en binnen nog mensen omkwamen. Wij zagen mensen buiten huilen en hoorden kreten om hulp. Het was een ervaring om nooit te vergeten... Maar ik leef nog, ons huis staat er nog, mijn familie heeft het overleefd, terwijl anderen omkwamen. Is dit voorzienigheid? Ik geloof het!'⁵

Wat nu gebeurt vindt plaats omdat God dat van tevoren al wilde in het kader van het goddelijke plan. In de menselijke ervaring betekenen gunstige ervaringen: suwerte – geluk hebben – en slechte ervaringen – malas – ongeluk ervaren.

Gods bestaan en de identificatie van wat er in de wereld gebeurt met Gods wil zijn cultureel-religieuze veronderstellingen, waarin het christelijk verstaan van God ter plaatse een eigen gestalte krijgt.⁶

In deze opvatting zit ook een positief element. Omdat alles wat er gebeurt onder Gods almacht valt, verliezen mensen de hoop niet. In dit geloof wordt God niet gezien als degene die niet helpt, maar als de behulpzame. 'May awa ang Diyos' – God is genadig – is een veel gebruikte uitdrukking van de Filippijnse katholieken. God wordt gezien als machtig – makapangyatrihan – in omstandigheden waarin mensen zich machteloos voelen. En het is meer dan waarschijnlijk dat de ervaring en de confrontatie met machten om hen heen maken dat mensen God zo zien. Zoekend naar iemand die hen kan helpen uit hun moeilijke situatie, richten zij zich tot God die hen niet alleen het leven heeft gegeven, maar die ook vol van begrip en mededogen is. Tenslotte moet het zo zijn dat wanneer deze God verantwoordelijk is voor het begin van het leven, Hij ook zorg zal dragen voor het verdere verloop.

De wereld van de oorspronkelijke religie is ook een wereld van geesten. Achter zichtbare dingen in de natuur schuilen onzichtbare machten met een onverklaarbaar gedrag. Deze geesten en machten controleren de natuur en de veranderingen in het leven en vaak alles wat te maken heeft met de levensbehoeften. Hoewel alles gebeurde volgens de wil van Bathala, gerelateerd aan de gewoonten en tradities van het leven, werd Bathala nooit direct aangeroepen. Men geloofde dat toen Bathala de schepping had voltooid hij zich niet meer met de gewone menselijke zaken bemoeide. Dat werd het werkterrein van de geesten. Daarom hielden de mensen zich meer met geesten bezig, de geesten van de krachten in de natuur, levensfasen en de seizoenen, de geesten van de hemel en de onderwereld, de regenboog, de dood, de levensduur, de oogst, het reizen en oorlog. Daarnaast was er een groep van goede geesten en een groep van boze, die over bijzondere machten beschikten en die op geen enkele wijze beledigd mochten worden. Beide soorten werden ten goede aangeroepen om wat de eersten konden schenken en waarbij men zich moest wapenen tegen het kwaad dat de tweede groep kon aandoen. Op deze wijze 'bemiddelden' de geesten tussen Bathala en de mensen.

De officiële katholieke modellen van heiligheid, de gecanoniseerde heiligen, functioneerden als de geesten in de christelijke wereld. Net als de geesten, van wat voor soort dan ook, bemiddelden tussen Bathala en de mensen, door op het ene moment gunsten te verlenen en op andere momenten kwaad aan te richten, werden de heiligen gezien als de bemiddelaars tussen God en de mensen, door hun smeekbeden door te geven of door hen te straffen. Dit kan verklaren waarom zoveel Filippijnse katholieken zo verknocht zijn aan novenes tot eer van bepaalde

heiligen. En heiligen hebben net als de geesten in de oorspronkelijke religie allemaal elk een eigen specialiteit. Zo wordt St. Antonius van Padua benaderd wanneer men iets waardevols heeft verloren en tot Judas wenden mensen zich met 'hopeloze gevallen'.

Heiligen kunnen net als geesten gunsten verlenen en straffen. Daarom worden zij vereerd, niet omdat de kerk ze gecononiseerd heeft als voorbeelden van exemplarisch leven en goede werken, maar omdat zij over machten beschikken, net als de engkantu (de machtigste geest in de natuur), en omdat men zich tot hen kan wenden om persoonlijke gunsten. Een mooi voorbeeld van hoe heiligen gezien worden als geesten is dat van een parochie op een van de eilanden waar de Heilige Antonius wordt aangeropen om andere mensen kwaad te doen. Vele kritische commentatoren hebben geconstateerd dat katholieke gelovigen in de praktijk van de volksreligiositeit vaak meer nadruk leggen op de devotie van bepaalde heiligen dan op deelname in de officiële sacramentele riten van de kerk. Tijdens de viering van de eucharistie, die centraal staat in het officiële katholicisme, zijn deze gelovigen meer gericht op hun devotie voor de heiligen dan op participatie in de misviering zelf.

Natuurlijk kan Gods aanwezigheid en toegankelijkheid gecompromitteerd worden door dergelijke 'bemiddelaars'. Maar dit type bemiddeling moet ook cultureel bekeken worden. Kan een dergelijke bemiddeling niet beschouwd worden als een uitdrukking van respect jegens degene tot wie men zich richt? In de context van de Filippijnen doet men te kort aan het respect voor iemand wanneer men die persoon direct benadert. Ook de God met wie contact mogelijk is, blijft een transcendente God, die alle respect verdient die een cultuur kan opbrengen.

Terugvallen op een heilige kan ook voortkomen uit de Filippijnse neiging om iemand anders te zoeken om samen een boodschap over te brengen. De Filippino houdt er niet van om alleen te zijn of alleen gelaten te worden. Is het dan niet beter om God te benaderen samen met iemand die God al intiem kent?

Een derde voorbeeld van volksgeloof dat doet denken aan oorspronkelijke religie is de wijze waarop men tegen de priester aankijkt. Terwijl de kerk de priesters ziet als leiders van de parochie, die sacramenten toedienen, beschouwen de aanhangers van de volksreligiositeit hen meer als de christelijke versie van de babayalanes. Dat waren en zijn de inheemse priesters of sjamanen. Het volk heeft hen hoog. Iedereen kan natuurlijk wel offers brengen. Maar de babayalanes werden speciaal voor deze taak uitgekozen omdat ze niet alleen specialisten waren op het terrein van de engkantu en de andere geesten in de natuur, maar ook omdat zij bijzondere gaven bezaten op het gebied van genezing, geesten uitdrijven en tussenkomst bij de goede geesten.

Zo goed als de babayalanes de macht van de verschillende geesten kennen en de manieren om daarvan te profiteren, wordt van priesters verondersteld dat zij weten welke heiligen (de katholieke geesten) wat konden, en wat te doen om hun bemid-

deling te krijgen. Het zal daarbij ook geen verbazing wekken, dat de superieure kennis van de priester van gebeden, met name van gebeden in het Latijn, hem speciale macht gaf.

Zo wordt er bijvoorbeeld ook geloofd dat als er heksen worden ontdekt, die bezig zijn met hun rituelen en dan bedreigd worden met veroordeling door een priester, ze zo verschrikkelijk bang worden, dat zij alles wat in hun macht ligt wel willen beloven als die priester zijn veroordeling maar niet uitspreekt.⁷

Priesters als babayalanes? Om deze functie van katholieke priesters te kunnen evalueren moeten we ons bewust zijn van de rol van de babayalan in de samenleving. De babayalan kent inderdaad de macht van de verschillende geesten. Alleen zijn kennis staat niet ten dienste van het uitoefenen van macht en status maar in dienst van de gemeenschap. En die echte kennis heeft vaak te maken met het genezen van zieken en het herstellen van breuken in de gemeenschap. Genezer en verzoener zijn en waren zijn echte functies. En het is waar dat binnen het katholicisme sommige individuele priesters bekend geworden zijn omdat ze deze rollen ook vervulden, maar de algemene kijk op de priester was meestal anders. En het zou wel eens zo kunnen zijn dat, wanneer priesters meer genezer en verzoener zouden zijn, ze hun leidinggevende rol in de kerk beter zouden vervullen.

Volksgeloof als signaal van waarden uit de oorspronkelijke religie

Een heel belangrijk cultureel-religieus element dat doorwerkt in de toe-eigening van het katholicisme heeft te maken met 'voelen' als een wijze van begrijpen. De taal van de volksreligie is 'body language', waarmee realiteiten worden begrepen en de diepste gevoelens en gedachten geuit omdat het lichaam 'voelt'. De verschillende zintuigen maken voor het lichaam echt ervaren en communiceren mogelijk. Het is belangrijk daarbij de betekenis te herkennen van het lijfelijk weten (is gelijk: begrijpen) en de lichaamstaal (is gelijk: communiceren). Het lichaam weet en communiceert via geïntegreerd zintuiglijk voelen en uitdrukken. Wanneer het lichaam op zijn gemak is, is het ontspannen, wanneer het spanning voelt wordt het krampachtig in de gedragingen. Vaak is lichamelijke pijn het signaal van het lichaam om duidelijk te maken dat er dingen in ons diepste zelf zijn waar we meer aandacht aan moeten besteden. De moderne samenleving heeft weet van door emoties veroorzaakte ziekten.

Binnen het gezin worden de sterkste gevoelens overgebracht via aanraking, aangeraakt worden en zelf aanraken (lichamelijk weten en communiceren). Gaat het hier niet zo nu en dan om het meest persoonlijke contact met elkaar dat men kent? Denk aan hoe een pasgeboren baby in eerste instantie ervaart dat hij of zij welkom en geliefd is. Dat gebeurt niet door te kijken want de ogen van een jonggeborene zijn nog niet functioneel, niet door te horen want de taal moet nog worden geleerd.

Hoe dan? Door te voelen. Door de omarming en liefkozing van ouders, het geluid van hun stemmen dat meer en meer bekend gaat klinken en door de warmte en de geur van hun lichamen. Dit alles met elkaar levert een totale lichamelijke ervaring van liefde.

Een sleutelbegrip in deze lichaamstaal is pagmada (letterlijk: voelen) dat vertaald kan worden met herkenning in gevoel of geïntegreerd voelen, waarbij voelen een onderdeel is van denken en denken een onderdeel van voelen. Pagmada integreert voelen en rationaliteit, het vermijdt het onderscheid en de scheiding tussen die twee. Hoewel pagmada beide elementen combineert van het affectieve-intuïtieve (damdamin) met het rationeel-cognitieve (isip) hebben Filippino's een voorkeur voor het affectief-intuïtieve. Deze wereldbeschouwing kan beter aangeduid worden als: gevoel voor de wereld, dat wil zeggen de realiteit verstaan en uitdrukken door die aan te voelen. Dus worden ook de mogelijkheden, de staat en de kwaliteit van relaties gepeild in termen van gevoel (pakiramdaman). Wij zeggen dat we liefde voelen (damang pagmamahal). De juiste interpretatie van de manier van ervaren van Filippino's zou weleens wat men voelt kunnen zijn, inclusief de expliciet religieuze ervaringen, gebeurtenissen en situaties.

In die geest is de gewoonte om op de knieën kruipend te bidden een manier om gebed lichamenlijk te voelen, wat ook het motief is achter dit lichamenlijke gebaar. Dat geldt ook van het aansteken van een kaars voor een dierbare in de kerk. In dezelfde geest is het deelnemen aan een processie niet alleen bidden en mediteren met de voeten maar met het hele lichaam, met daarbij het zien van brandende kaarsen, het voelen van de warmte daarvan, het ruiken van de geur van smeltend kaarsvet, net zo goed als het horen van het alsmaar doorgaande zich herhalend bidden en het zo nu en dan zingen van een lied. Evenzeer is het afvegen met een zakdoek of ander doekje van beelden van Jezus, Maria en de heiligen bedoeld om door zelf te voelen de diepste gevoelens te uiten jegens de persoon die het beeld voorstelt. Dat afvegen maakt dat de heilige je gebed voelt. En een dergelijke zakdoek of doek dan wrijven over een pijnlijk deel van het eigen lichaam doet een mens de compassie ervaren, die uitgaat van de personen die de beelden voorstellen. Dit lichamenlijk voelen wordt tot communicatie en gemeenschap tussen de gelovige en de heilige.⁸

Wat de gelovigen doen aan en met de populaire Black Nazarene in de Quiapo-kerk in Manilla is van dit alles een voorbeeld. 'De gelovigen gaan in de rij naar de met glas bedekte kist waarin de Black Nazarene ligt in alle luister. Het ene einde van de kist is open en daar steken de voeten van het beeld uit. De gelovigen slaan een kruis wanneer ze bij het beeld komen; vegen met hun zakdoek over het glas en vegen dan daarmee over hun eigen lichaam terwijl ze gebeden mompelen. Dan lopen ze door en wanneer ze bij het einde van de kist komen, waar de voeten van het beeld uitsteken, slaan ze weer een kruis, gaan ze op de knieën en raken ze de

voeten van het beeld met hun lichaam aan. Dan kussen ze de voeten van het beeld nog een keer op de knieën, slaan weer een kruis en gaan weg.⁹

Door lichaamstaal wordt religiositeit concreet gevoeld, echt ervaren en niet alleen rationeel begrepen. Wanneer wij meer aandacht zouden hebben voor de eerlijkheid waarmee onze lichamen tonen wat we echt voelen of diep in ons hart denken, dan valt er iets te zeggen voor de authenticiteit van dit soort taal. Want lichaamstaal is authentiek, het vat samen en omvat en geeft uitdrukking aan wat er om kort te gaan echt aan de hand is. Dat is het geval wanneer twee geliefden beiden weten dat er iets tussen hen niet klopt via subtiele niet uitgesproken communicatie in stilte en in oogcontact. Ze voelen zich niet op hun gemak. Het is ook waar in die zin dat tweeslachtigheid niet kan. Wanneer wij bijvoorbeeld iemand ontmoeten, die we echt niet mogen, dan is hoe schijnbaar oprecht onze begroeting ook is, het risico groot dat onze lichaamstaal zomaar onze echte gevoelens 'verraadt'.

We hebben allang ontdekt dat ons lichaam, lang voor wij ons ervan bewust waren wat er aan de hand was, al heeft gereageerd op ervaringen. Psychologen, die dit verschijnsel hebben onderkend, moedigen ons aan om ons welbevinden uit te spreken. En het lichaam van een Filippino 'spreekt zich uit' over mensen en dingen die men niet kan verdragen. Wij herkennen lichamelijke tekens van je niet lekker voelen en van ellende. We verheugen ons op een licht zwevend gevoel wanneer alles goed gaat of wanneer we blij verrast zijn en we voelen de last van ons lichaam wanneer we te maken hebben met teleurstelling en frustratie.

Tegen de achtergrond van een zeer rationele neo-scholastieke theologie, die officieel ingevoerd en gepropageerd is door zowel vreemde missionarissen als door degenen die zij opgeleid hebben, zou aandacht voor het belang van lichaamstaal en pagdama niet alleen een tegenwicht betekenen tegen overdreven rationalisme in het verstaan van en het uitdrukking geven aan het christendom, maar het zou ook aan lokale theologie wortels geven in echt denken en geloven van het volk. De ontwikkeling van een theologie van het lichaam en van geïntegreerd voelen met alles wat daaraan vastzit in de Filippijnse context zou een nieuwe aanpak leveren voor de verschillende gebieden van theologische reflectie.

Openbaring, de door God aangegane relatie met mensen, zou uitgedrukt kunnen worden in termen van God die de mensen de goddelijke genadige goedheid doet voelen (pagdama).¹⁰ Een benadering van het geloof vanuit de incarnatie (dat is lichamelijk) zou het menszijn van Jezus meer serieus nemen dan tot nu toe in officieel en populair katholicisme is gedaan. Immers in beide gestalten van het christelijk geloof heeft Jezus' goddelijkheid zijn menselijkheid overschaduwd. Dat kan ook een positieve houding opleveren ten aanzien van seksualiteit, die naar beneden gehaald is binnen Grieks-Romeins dualisme. Wanneer verder pagdama als gevoelsmatige herkenning en als geïntegreerd voelen echt een plaats krijgt in het theologisch denken, kan theologie en de integratie van theologie en spiritualiteit ook echt bevorderd worden.

Tenslotte zou dit alles ook indirect het belang onderstrepen en de waarde van oorspronkelijke religie, omdat het invoelingsvermogen daarvan dan een plaats krijgt in christelijk denken en christelijke praktijk. Dan zou de negatieve houding tegenover dit type religiositeit aanmerkelijk kunnen verminderen en vervangen worden door een meer positieve houding die het werk van de Geest herkent in de eigenlandse cultuur en religie van de mensen. Oorspronkelijke religie zou zo het respect kunnen krijgen waarop het recht heeft in de kerk in het algemeen en in de theologie in het bijzonder.

1 Sinds Vaticaan II is er een groeiende verschuiving van verwerping naar aanvaarding van dit volksgeloof. Zie Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, Pasay City, Daughters of St. Paul 1976, pp. 35-36.

2 Winston King in het artikel 'Religion' in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion XII*, New York 1987, p. 286.

3 José M. de Mesa, 'Tasks in the inculturation of theology: the Filipino catholic situation', *Missiology XXVI* april 1998, pp. 193-197.

4 F. Landa Jocano, *Growing up in a Philippine Barrio, Case studies in education and culture*, New York 1969, p. 118.

Zie ook Douglas Elwood, 'Religious motivation for socio-economic growth', *Solidarity IV*:8 aug. 1969, p. 9.

5 José de Mesa, 'Het begraven van slachtoffers van natuurrampen op de Filippijnen' in *Concilium* 93/3, p. 24.

6 José M. de Mesa, *And God said: Babala Na! The theme of providence in the Lowlands Filipino context*, Quezon City: Maryhill School of Theology 1979, pp. 81-92.

7 Florentino H. Hornedo, 'The world and the ways of the Ivatan Anitu', *Philippine Studies* 28

(1980), p. 49.

8 Een katholieke charismatische groep El Shaddai met tussen de 5 en 6 miljoen volgelingen in de Filippijnen lijkt het belang van de pagmada en lichaamstaal goed te hebben begrepen. Wanneer om Gods zegen gebeden wordt vraagt de leider soms om dingen omhoog te houden, die men belangrijk vindt zoals portemonnees voor geld of paspoorten om naar elders te kunnen reizen om daar veel te verdienen.

9 F. Landa Jocano, *Folk catholicism. Readings in personality; A preliminary Compilation*, V. Enriquez (ed.). Niet gepubliceerde tekst Centro Escolar University 1978, pp. 430-438.

10 José M. de Mesa en Lode L. Wostyn, *Doing theology. Basic realities and processes*, Quezon City Filippijnen 1990, blz. 127-129.

José M. de Mesa is een getrouwde leken-theoloog. Hij is professor in de systematische theologie en staflid van het East Asian Pastoral Institute in Quezon City in de Filippijnen. Kort geleden was hij Senior Fellow aan de Katholieke Universiteit van Leuven in België.

De plaats van voorvaderen in Moluks geloof en traditie

Een te simpele en daarom op misverstand berustende benadering die wij al te vaak tegenkomen, is de gewoonte om geloof en traditie als twee verschillende grootheden naast of tegenover elkaar te plaatsen. Met geloof wordt dan meteen de link naar de godsdienst gelegd, namelijk naar het geloof in een godheid of in een hogere macht waarvan het hele bestaan, het leven, de natuur, de hele schepping afhangt; een godheid, een almacht waarin mensen of een heel volk hun vertrouwen stellen. Geloven heeft in dat kader iets te maken met de belijdenis van een geheimenis dat het geheim van de dood in zich draagt, dat machtiger is dan het leven. Het heeft te maken met een Wezen of met een Iets, dat met dood of vernietiging over het leven beslist en heerst, een God. In het geloof wordt stelling genomen en wordt beleden dat het leven volledig beheerst en bestuurd wordt door de grillige buien van de godheid of het Opperwezen waarin wordt geloofd. Verdere uitleg, dat er verschillende en uiteenlopende godsvoorstellungen zijn en dat elk volk of elk individu zijn eigen relaties heeft met het geheimenis van leven en sterven, oftewel relaties met de almacht van de godheid van het bestaan, kan achterwege gelaten worden. Geloven is geen bepaalde levensvorm, hoewel het het leven van een individu of van een volk volledig vorm kan geven.

Ook geloof heeft de neiging zich volledig los te maken van het gewone dagelijkse leven. Het wordt een apart ritueel dat weinig met het dagelijkse leven te maken heeft, hoewel het over het dagelijks leven gaat en zich binnen het dagelijks leven beweegt. Geloofsrituelen zijn bepaald geen dagelijkse handelingen, het zijn rites die slechts te maken hebben met bijzondere gelegenheden of met bepaalde seizoenen, zoals momenten in de tijdcyclus. Bijvoorbeeld de geregeld terugkomende ongesteldheid bij de vrouw, of het oogsten van de akkers, het jachtseizoen in het woud of het vangstseizoen op zee, etcetera. Ook vinden geloofsrituelen plaats bij bepaalde gelegenheden waarbij de godheid aangeropen moet worden zoals bij

geboortes, begrafenissen, oorlogen of andere rampen, om er maar enkele te noemen. Het geloof wordt gekenmerkt door daarvoor speciaal geldende rituelen. Rituelen komen naar behoefte in alle vormen en handelingen voor. Het is niet al te moeilijk om een definitie van 'ritueel' te geven. Wij zullen hiervoor een opmerkelijke, maar originele definitie geven van Hun Tzu, een Chinese geleerde. 'Riten dienen om te verkorten wat lang is, te verlengen wat kort is, wat te veel is te verminderen en wat te weinig is te vermeerderen, de schoonheid van liefde en hoffelijkheid uit te drukken en de sierlijkheid van het juiste gedrag te cultiveren. Daarom worden mooie versieringen en ruw zakkengoed, muziek en tranen, vreugde en verdriet, hoezeer ook aan elkaar tegengesteld, in rituelen gelijkwaardig gebruikt en er afwisselend bij betrokken.'¹

Deze kenmerken komen wij vooral tegen bij de grote wereldgodsdiensten en geloofsstromingen zoals het hindoeïsme, het christendom, de islam en new age, maar evenzeer bij de exacte wetenschappen zoals de fysica, de techniek in het algemeen en de economie, namelijk in het geloof in absolute waarden en waarheden zoals de vooruitgang. We komen het ook tegen bij fundamentalisten en dogmatici. Deze vormen van geloof, aangehangen en beleden door ingewijden, staan opmerkelijk genoeg, volkomen los van het dagelijks leven, terwijl ze in vele gevallen in staat zijn het leven volledig in de greep te hebben en het te bepalen.

Toen Einstein het heelal onder de loep nam en de kwantumtheorie had ontdekt, klaagde hij over 'Der Alte' die het oneindige heelal had geschapen. Hij bedoelde daar niet de Schepper uit de bijbel mee, maar zijn eigen idee-godheid. Einstein kwam tot wanhoop en teleurstelling toen hij ontdekte dat 'Der Alte' zich bij de schepping heeft vergist, omdat hij de mens (lees Einstein c.s.) met intelligentie had geschapen. De kiem van de totale vernietiging is in het wezen van de mens gelegd en geen wetenschap kan het tij keren. Wij kunnen ook het geloof in de waarden en waarheden die de politiek nastreeft, in dit kader zetten. Ideologieën kunnen, hoewel ze soms slechts door enkelen aanbeden en beleden worden, grote gevolgen hebben voor het dagelijkse leven. Gelovend in geloof!

Anders is het gesteld met het gegeven van de traditie. Met traditie worden meestal simpelweg de zeden en gewoonten van een bevolkingsgroep of de cultuur van een volk of natie bedoeld. Het laat zien hoe een bevolkingsgroep – in dit geval de Molukse bevolkingsgroep – in elkaar steekt. Het vertelt wat hun doen en laten is, wat hun gewoonten zijn, hoe zij zich volgens hun traditie kleden (immers, de traditionele klederdracht is een belangrijk kenmerk), de taal die gesproken wordt, de uitdrukkingen die zij gebruiken, wat hun eetgewoonten zijn, etcetera. Kortom, met traditie worden vaak alleen de uiterlijke vormen van een bepaalde beschaving bedoeld. Traditie wordt dan gezien als sociale functie, evenals het geloof. Beide behoren bij het doen en laten van mensen en kenmerken de groep tot die bepaalde groep. Het zijn twee grootheden die van nature in het sociale wezen, dat de mens is, aanwezig zijn. Want alleen met geloof en traditie kan de mens de natuur, waar

hij deel van is, zijn leven en sterven, trachten te begrijpen en te verstaan, zoals Hun Tzun het zo prachtig en helder definieerde. Wij kijken er niet vreemd van op dat nagenoeg voor alle volkeren door alle tijden heen, de zon en de maan bijvoorbeeld, godenfiguren zijn, die direct of indirect met bepaalde rituelen vereerd en aanbeden worden. Simpelweg, omdat de zon warmte geeft: voor de agrariër en de visser om de rijst, het graan of de vis te drogen, voor de jager om het vlees te drogen. De maan geeft 's avonds het nodige licht voor de jager op jacht naar wild, en voor de visser bij zijn jacht op vis. De maan lokt wild en vis uit hun schuilplaatsen. De wolf huilt zijn lofzang, de vampier gaat erop uit om bloed in zich op te nemen, de heks vliegt door de lucht. Zo worden de twee hemellichamen, burens van onze aarde, door de mens door alle tijden heen aanbeden. We mogen hier de zoonaanbidders aan toevoegen en niet te vergeten de romantiek van de maan en haar fluwelen schijn. Beide hemellichamen worden door alle tijden heen, tot in onze huidige tijd toe, nog altijd verafgood. Afstanden zijn voor de zoonaanbidders niet te groot en de romantiek van de maan is nog immer aanwezig. In het weer, in de donder, in storm of stortbuien, wordt een godstaal verstaan waarvoor mensen uit angst sidderen. Op de Sinaï, toen Mozes de geboden van God in ontvangst nam, vertelden de donderslagen die door heel het volk werden gehoord, wat als de tien basiswoorden voor Israël zou moeten gelden. Het volk wachtte sidderend van angst aan de voet van de berg op de dingen die gingen komen. Het verhaal wil dat ook Maarten Luther van angst sidderde voor het onweer en de buien die hem onderweg overvielen, toen hij onderweg was, en dat hij in zijn wanhoop een gelofte deed om priester te zullen worden, als hij het er levend van af zou brengen. Hij hoorde in dat rumoer een stem van Iemand, hetgeen tot zijn roeping leidde. Spoedig daarna werd hij kloosterling in het Augustinerklooster in Erfurt. De godstaal werd ook gehoord in een zachte bries die, zo veronderstelde de profeet Elia, te kennen gaf dat de God van Israël voorbijkwam. We kunnen nog veel meer van dergelijke volksverhalen aan dit rijtje toevoegen.

Er zijn legio geloofsvormen, zoveel als de wereldbevolking zelf. Het geloof wordt ontegenzeggelijk door ieder volk, misschien wel door ieder individu, op een eigen manier beleefd. Wij kennen alleen al in het christendom veel geloofsrituelen: handelingen die aan het bestaan inhoud geven, en die slechts gelden voor een uitgelezen groep, namelijk die groep die de handelingen verstaat en beleeft. In onze seculiere tijd is het geloof in een godheid of almacht, zoals eerder gezegd, een aparte leefwereld, die soms wereldvreemd is en slechts voor liefhebbers lijkt te zijn weggelegd. Ze staat los van de tegenwoordig geldende seculiere traditie, die zich uit in vormen waarin slechts de wereld en het wereldse maatgevend zijn. Over zeden en gewoonten gesproken! Veel mensen willen zelfs niets meer met het geloof in God te maken hebben, terwijl zij nog steeds geloven, al was het maar in niets. Het Niets als geloofshouvast, om nog het beste van dit bestaan te maken. Doemdenkers geloven onder invloed van deze tijd in het laatste oordeel, het totale niets, de zinloosheid van dit bestaan en richten zich daarnaar. Het God-is-dood-

geloof is het belijdend geloven in een God die dood is. Het atheïsme is de belijdenis aangaande een God die niet bestaat c.q. het belijdend geloven en gestalte geven aan het niet-bestaan van God. Wie zich met geloof – ongeacht de geloofsvorm – bezighoudt, bevindt zich op het terrein van de religie en die is in deze tijd een individuele aangelegenheid. Ondertussen moet het ons opgevallen zijn dat de grenzen tussen geloof en traditie niet scherp te trekken zijn, het ene overlapt en onderbouwt het ander.

Geloof en traditie in de Molukse beleving

Geloof en traditie zijn voor de Molukker één en hetzelfde gegeven. De Molukker gelooft in de traditie als overlevering of nalatenschap van de voorouders. Als zodanig is het geloof voor de Molukker traditie, en andersom. Onder traditie moeten wij de Molukse 'adat' verstaan. En adat is in de grond van de zaak een geloofsvorm. Daarmee bedoel ik niet geloof in de gebruikelijke betekenis van het geloof in de almacht van een godheid, of van het bovennatuurlijke. De adat is niet geloof, maar een cultus, een levenswijze. Adat is levensorde waarmee het hele bestaan geordend wordt naar de daarin geldende regels. Het is ieders plicht en verantwoordelijkheid aan de voorouders om de orde in het bestaan te onderhouden en te handhaven. De adat behoort daarom door elk lid van de samenleving nagekomen te worden. Elk dorp in de Molukken kent zijn eigen adatvormen en -regels die het dorp kenmerken, die de samenleving in het dorp een identiteit geven, waarmee rekening gehouden moet worden. In de eerste plaats door de dorpsleden zelf, maar ook door anderen daarbuiten. Wie de adat schendt, bezondigt zich aan de eer van de samenleving en treft daarmee het hart van de voorouders. De orde van de adat geldt alle aspecten van de samenleving. De adat ordent alles, vanaf de geboorte tot aan de dood en wat daartussen ligt. Deze orde doet zich niet alleen gelden bij de geboorte van een mens, maar ook bijvoorbeeld van de os, de geit, de sagopalm, of een nieuwe akker. De adat vraagt om de verantwoordelijkheid van iedereen ten aanzien van het welzijn van de bossen, van de vissen in de zee, van de waterbron in het dorp, etcetera. Mochten de tijden tegenvallen, of omgekeerd, in voorspoedige tijden, dan is het naar goed gebruik de adat die regelt hoe te handelen. Aan alle normen van de adat dient naar de zin van de voorouders te worden voldaan. Zonodig worden daartoe de voorouders door het adathoofd aangeropen en geraadpleegd, om raad en daad en/of om advies gevraagd. Het gebeurt middels bepaalde rituelen en bepaalde ceremonieën, waarbij de hele bevolking van het dorp betrokken wordt. Het betreft allen en er zal door iedereen deelgenomen moeten worden. In dit verband gezien is een individualistische levensinstelling voor de Molukker ongepast; individualisme past gewoonweg niet in de adatstructuur. Iedereen is deel van het geheel en verantwoordelijk voor het wel en wee, het reilen en zeilen van het dorp, te weten de wereld waarin wordt samengeleefd. De traditie, de adat van de Molukker tolereert individueel gedrag in het geheel niet, laat staan dat men individuele ideeën koestert. Uiteraard is de Molukker in Nederland

niet vrij van de seculiere invloeden die de tegenwoordige tijd met zich meebrengt, waardoor de Molukker ook individueel gedrag vertoont. Maar als het erop aankomt en de adat in het geding is, dan vervallen alle individuele vrijheden, en weet ieder zich door de adatband een gebonden eenheid en weet iedereen zijn plichten en verantwoordelijkheden. Dit wordt de 'masohi' genoemd: het zich met elkaar verantwoordelijk voelen voor een gebeuren, elkaar behulpzaam zijn, etcetera. Als voorbeeld hiervan noem ik het huwelijk. Een huwelijk is voor de Molukker nooit een zaak van het huwelijkspaar alleen, van twee individuen, maar van de adat. Dat wil zeggen, in eerste instantie is het een zaak van de betrokken families, maar ook van alle dorpsgenoten en van de pela's. (Pela's zijn mensen uit andere dorpen, die vanwege de voorouders een levensverbond met elkaar hebben gesloten en derhalve elkaar als broeder en zuster moeten beschouwen.) Een huwelijk is dus impliciet ook een zaak waar de voorouders van de clans direct bij betrokken zijn. Zij worden in eerste instantie in kennis gesteld van het huwelijksvoornemen van het aanstaande echtpaar om de voorouderlijke zegen te krijgen. Het huwelijk is in de adat een heilige aangelegenheid, het is een levensreligie, een levensplicht. Uit het huwelijk moeten de nakomelingen komen, die zorgen voor de opbouw van de stam. De stamnaam, zo zegt men weleens, mag niet afsterven.

Adatregels, ze gelden ook bij het tweede heilige geheimenis van het leven, het sterven. Het verlies treft niet enkel en alleen de direct betrokken familie, het gemis betreft de hele samenleving. Het heengaan van iemand wordt daarom ook door het adathoofd aan de voorouders opgedragen, opdat zij op hun beurt de gestorvene aan aarde en hemel op zullen dragen, om hem of haar ten ruste te aanvaarden. Met familie wordt niet alleen het gezin en de directe familieleden zoals ooms en tantes bedoeld, maar de clans en iedereen die daarbij hoort. Familie zijn alle nakomelingen van de clanvoorouders. En die kan uit een grote gemeenschap bestaan. Een groot dorp bestaat soms slechts uit drie of vier clans. Alle clans van het dorp vormen een geheel, hoewel elke clan een eigen clanstructuur kan hebben en eigen voorouders heeft met eigen stamnamen. Elke clan is min of meer zelfstandig. Maar in het dorp zijn alle clans aan dezelfde geldende adatregels onderworpen. Er zijn ook dorpen waar de clans elkaar als broeder en zuster beschouwen, omdat zij uit hetzelfde voorouderlijke huis stammen, waardoor de leden onderling elkaar dus niet mogen huwen, met elkaar rekening moeten houden, voor elkaar bij calamiteiten en in moeilijke tijden dienen te zorgen en altijd voor elkaar moeten klaarstaan. Het voert ons hier te ver om in dit betoog de dorpsstructuur tot in details uit de doeken te doen. Alles wat met de adat te maken heeft spreekt, zoals eerder gezegd, nog duidelijke taal onder de Molukkers die hier in Nederland geboren en getogen zijn. Soms verstaan zij de dingen niet helemaal meer goed, hoe kan dat ook anders (!), maar onderhuids wordt toch door iedereen ervaren en aangevoeld dat zij er iets mee hebben, en daardoor met elkaar te maken hebben. Want door de ouders, de familie of de dorpsgenoten, vindt een 'geruisloze overdracht' plaats van de door de voorouders nagelaten adat. Een ieder zal de moeite nemen zich daaraan te houden. Indien men niet meer van die adatregels weet heeft, wordt

bij de ouderen die nog in leven zijn, om duidelijkheid gevraagd. Indien nodig wordt het voorouderlijke dorp in de Molukken daarover geraadpleegd. Een delegatie, bestaande uit ouderen en jongeren, wordt daarvoor speciaal in het leven geroepen en naar de Molukken gestuurd om daar de nodige informatie in te winnen. Alles wat met de reis van zo'n delegatie gemoeid is, zoals de onkosten, etcetera, wordt zonodig volledig door de samenleving gedragen, maar het gebeurt ook, dat uit eerbied voor de adat, ieder lid van de delegatie de reis en alle onkosten daarbij volledig voor zijn rekening neemt. Zoals wij eerder gezegd hebben, bestaat de traditie voor de Molukker meer dan alleen uit de veronderstelde zeden en gewoonten. Adat is levensorde, adat is mores en dit is in de grond van de zaak voor de Molukker religie. Het is een heilige waarheid waar een ieder in gelooft. Maar adat is geen godsdienst. In de adat worden de voorouders vereerd, of beter gezegd, in ere gehouden. Een Molukker weet en gelooft met zekerheid dat hij uit een bepaalde bron stamt. Dat wil zeggen, iedere Molukker heeft zijn ouders en deze hebben op hun beurt ook weer hun ouders, enzovoort, totdat het geslachtsregister uiteindelijk ergens aan de oorsprong van het leven komt. Wellicht zal worden opgemerkt dat dit niets bijzonders is. Immers, het moet toch voor iedereen duidelijk zijn dat je ergens vandaan komt, dat je uit een familie komt, afstammeling bent van een geslacht. Het is echter maar hoe je het bekijkt. De individueel gerichte mens bekijkt het egocentrisch vanuit zichzelf. Hij probeert vanuit zijn individualiteit, zijn oorsprong te ontdekken. Voor de individualist behoort de oorsprong bij hem, voor de Molukker daarentegen geldt het tegenovergestelde. De Molukker probeert zichzelf te ontdekken vanuit de oorsprong. Hij weet zich een voortzetting van zijn voorgeslacht, en draagt derhalve zijn voorouders met zich mee, want in hem zal het voorgeslacht herkend moeten worden (we komen hierop straks nog terug). Een Molukker weet zo dat hij/zij niet een enkel individu is, een op zichzelf bestaand iemand, maar deel van een groot geheel. Hij is geen mini-wereld, maar hij rekent zich tot deel van de grote wereld, de stam, de clan, zijn dorp, de Molukken. Bij een Molukker zal nooit de vraag opkomen welke wereld bij hem hoort, met hem als middelpunt, waar alles om moet draaien. Maar wel vraagt hij zich af tot welke wereld hij behoort, wie zijn voorouders zijn, van welke clan hij een deel is, naar welke naam hij luistert. Een Molukker is middelpuntzoekend van aard, en van nature niet het middelpunt zelf. Het individualisme kan een Molukker niet bevatten. Hij voelt zich alleen in familieverband, in de eenheid van de clan, zichzelf. Want alleen als zodanig is hij Molukker.

De Molukker en de voorouders

Daarom kunnen we moeilijk de vraag stellen naar de plaats van de voorouders in het Molukse geloof en de Molukse traditie. Een Molukker zal eerder de vraag andersom willen stellen, namelijk, waar in geloof en traditie zijn plaats is onder de voorouders. Hij weet het wel, want de Molukker leeft als zodanig met de voorouders en de voorouders leven met hem. Dit wordt bevestigd door de stamnaam,

tegenwoordig zijn zogenaamde 'achternaam'. Oorspronkelijk zou de stam aan iemands naam herkend moeten worden. Aan de naam herkende men tot welke stam je behoorde. Op grond daarvan diende je gerespecteerd te worden door de dorpsgenoten en door anderen ver daar buiten. Aan de naam is meestal een opdracht van de stam verbonden, bijvoorbeeld: 'Heerser over het oerwoud', 'De regentenstam', 'De adathoofdstam', etcetera. Maar sinds de koloniale bevolkingsregistratie is die stamnaam een gewone achternaam geworden, zonder enige inhoud. Een naam verraadt oorspronkelijk een rangorde, een rangorde verraadt een programma volgens de adatstructuur, die bij anderen gezag afdwingt. Vanzelfsprekend kon het koloniale bewind dit nooit toelaten. Veel oorspronkelijke Molukse namen werden daarom sinds de koloniale tijd als het enigszins kon, met een buitenaardse klank verbasterd, verportugeest, verengelst of verhollandst, onder het mom daarmee status te hebben verworven. 'Gelijkgesteld' noemde men dat. Maar in de meeste Molukse namen klinkt vaak nog de oorsprong door, de bron van waaruit die naamdrager, de familie, de clan afstamt: de geheime kracht, de zogenaamde 'sumangan'.

In veel namen klinkt ook nog de klank 'luhu' (lees loehoe) door. 'Tete' en 'Nene Luhu' zijn bekende namen voor de beschermgeesten bij de Ambonees. In oorlogen werden de soldaten door 'Tete Luhu' (later 'Tete Jonker') bijgestaan. Onder de KNIL-soldaten is het verhaal overbekend, dat bij het appèl voordat men naar het front uitrukte, altijd een persoon meer bij de telling aanwezig was: 'Tete Jonker'. 'Tete Jonker' was een legendarische, krijgshaftige krijgsman afkomstig van het eiland Manipa in West-Ceram. Van hem hebben de koloniale overheersers geweldig veel last gehad bij de verovering van het bolwerk Manipa. De naam Vlaming, de brute bevelhebber, kapitein van de VOC in die contreien, geeft nog altijd een bittere smaak bij de Molukkers. Totdat deze krijgsman uit Manipa zich op een gegeven moment bereid verklaarde onder het Nederlandse gezag (de VOC) tegen de Engelsen en de Portugezen te strijden. Het leverde hem de bevordering op tot 'Jonker', vandaar de benaming 'Tete Jonker'. In zijn krijgshaftigheid was hij de belichaming van Tete Luhu – de goddelijke oorsprong het leven. Volgens de volkslegende was luhu een grot, die ergens in Ceram ligt. Maar anderen zeggen dat de grot ergens op het eiland Bua No in West-Ceram moet liggen. De precieze plaats is niet aan te wijzen, omdat het een heiligdom is. Zoals de berg Nunu Saku ook zo'n heilige plek is die zich door niemand laat vinden. Een grot heeft altijd iets mysterieus en geheimzinnigs. Luhu is dan ook een geheime heilige opening in de aarde, letterlijk de vagina van de aarde, die naar de buik van de aarde leidt. Uit luhu werd de eerste Molukse mens van het mannelijke geslacht geboren vanwege een procreatie, hij is de vrucht van een hemelmacht en de aarde. Met de bliksem bevruchtte de hemel luhu.

Hemelse bevruchting van het aardse is in de bijbel niet vreemd. De Heilige Geest deed Maria een Godszoon ontvangen. Deze goddelijke geboorte spreekt vanzelfsprekend de Molukse ziel uitermate aan. Daardoor begrijpt hij de heiligheid van het leven. Immers, Maria was een aards mensenkind, een maagd, in het Maleis

'duifje'. De duif wordt in Ceram bovendien als heilige van het eiland beschouwd. In de Molukse samenleving neemt de vrouw een bijzondere plaats in. Door de mannen mogen alle plannen beraamd worden, maar het laatste woord ligt uiteindelijk bij moeder! De kerstening heeft dit alleen maar versterkt. Het was de Molukse vrouw die het eerst een 'normaal-school' bezocht en zelfs onderwijs gaf. Molukse regentessen, heldinnen op krijgersgebied, waren eerder in de geschiedenis niet vreemd.

Maar terug naar die eerste man. Van hem kwamen de stammen in de Molukken. Hij ontmoette op een middag bij zonsondergang aan de Tala-rivier in Ceram een nimf. Die nimf had hem gelokt naar haar woonplaats, in het dal aan de voet van de berg Nunu Saku. Zo moet de eerste Molukse familie ontstaan zijn. Iedere zoon of dochter kreeg een stamnaam, waarin een programma zit die het leven naar de adat in stand moet houden. De ene heeft de zorg over het dal, de ander over de moerassen waar de sagopalm groeit (het hoofdvoedsel van de Molukker), weer een ander is geboren om het dorp te onderhouden, of om adathoofd te worden.

De voorouders worden daarom niet zomaar als figuren uit het onbekende verleden gezien. Zij zijn alleszins bekenden, die een keten vormen en het heden met het verleden verbinden, en andersom. In de stamnaam leven die voorouders in de nakomelingen voort. Derhalve blijven zij deel van het heden en blijven de nakomelingen deel van het verre verleden. De voorouders worden gekend in de stannamen, die direct in relatie met het verleden staan en mede daardoor met iedereen in het heden. Het verleden vertoeft in de naam in het heden. De hemel en de wereld, eigenlijk de lucht en de aarde, horen bij elkaar. Dit geloofsstramen is na de kerstening niet veel, of in feite helemaal niet veranderd. Wel is door de kerstening Jezus Christus, de Zoon van God, en Maria een mensendochter, de hoogste plaats in de rangorde van de Molukse geloofsstructuur toebedeeld. Onder de voorouders, de 'Tete Nene Mo-jang' is Hij de 'Tete Manis' geworden, wat 'Lieve Voorvader' betekent; let wel: niet 'lieve Heer'. 'Voorouder', een erenaam op een ereplaats. Hij die van God komt, is nu onder ons.

Welke plaats neemt dus de voorouder in het Molukse geloof en de Molukse traditie in? Het antwoord spreekt voor zich.

Voor de duidelijkheid moet hier nog gezegd worden, dat met het begrip voorouders niet alleen het mannelijke geslacht bedoeld wordt. Ook het voorgeslacht van moeder wordt bedoeld. Daarom is het niet juist om in de Molukse adat over de voorvaderen te spreken, alsof het alleen om de vaderen te doen is. Maria heeft haar zoon met naam en al van de hemel ontvangen; bij de eerste Molukse mens moest in de naam 'luhu' doorklinken, een hemelse zoon van moeder aarde. Zo geeft 'El', dat in joodse benamingen in het oude testament voorkomt, de heiligheid van een naam of een zaak aan.

De naam van Jezus is vanwege de traditie, de stamnaam voor elke christen in de Molukken: 'Tete Manis'. Zijn naam is ook levensorde: Hij is de Weg, de Waarheid en het Leven. Hij is de Weg die naar de oorsprong leidt, naar God, naar de bron.

Onder deze naam wordt de doop ten diepste verstaan. Onder deze naam is het Heilig Avondmaal voor de Molukker 'natzar', een Godsoffer naar gelofte. Het verleden is in Hem in het heden en andersom. De hemel en de aarde zijn één, zoals geloof en traditie één zijn. Hij neemt een directe plaats in in het Molukse geloof en de Molukse traditie. Maar dat geldt ook andersom, namelijk dat geloof en traditie in Hem gekerstend zijn en een 'geloofsadat' en/of 'adatgeloof' is geworden.

De Molukker bezigt nog heel veel traditionele gebruiken om zijn geloof in 'Tete Manis' duidelijk te maken en om dat geloof te kunnen beleven. De 'piring natzar' dat is de offerschaal die in nagenoeg elk Moluks huis te vinden is, soms ook in de kerk, is er een goed voorbeeld van. De bijbel, de offerschaal, 'piring natzar' en het gezangenboek vormen een eenheid op de huisoffertafel. Die plaats is de heilige plaats in huis, afgezonderd voor gebed en devotie in het gezin. Vroeger lagen er het magische levensspreukenboek, de 'piring natzar' en de instrumenten die bij rituelen gebruikt worden. Nu hangen de bamboefluit die in de kerk gebruikt wordt voor de begeleiding van de psalmen en gezangen in de eredienst bij de offertafel, samen met de zondagse kleren, meestal de adatkledij, die speciaal bij de kerkgang gedragen wordt. Het ritueel is hetzelfde, maar de inhoud is anders. Waar in vroeger dagen het ritueel vooral rond de adatattributen draaide, daar draaien de adatrutuelen nu rond de christelijke geloofsattributen. De christelijke geloofshandelingen worden door de Molukker dieper beleefd langs de voortgaande geschiedenis van de adat. De adat vormt de bedding van het geloof waarin 'Tete Manis' wordt gediend, zoals het in de historie met de voorouders nooit anders is geweest. Hoewel de Molukken eeuwenlang onder invloed hebben gestaan van vreemde culturen, is de oercultuur nauwelijks of helemaal niet aangetast. Integendeel, die oercultuur is nog altijd normgevend voor de levensorde in de samenleving.

De Molukken stonden in de periode van de machtige sultanaten enkele eeuwen onder invloed van de islam. Later, toen de Molukken vanwege de handel in specerijen het brandpunt van de wereld vormden, stonden ze eeuwenlang onder invloed van de westerse culturen: de autoriteit van de Portugese macht, later onder de Engelse overheersing en tenslotte drie en een halve eeuw onder het Nederlandse bewind. De islamcultuur had de Molukken met de cultuur van het Midden-Oosten kennis laten maken. De christelijke zending en de missie hebben op de Molukken de westerse cultuur binnengebracht. Zo deden zich van de ene op de andere periode beurtelings nieuwe invloeden gelden. Eigenlijk moeten we hiernaast nog een andere cultuur vermelden, die van grote invloed is geweest, namelijk de Chinese cultuur. De periode van de Chinese invloed op de archipel is echter nagenoeg niet meer te traceren. Ze deed haar invloed gelden voor de tijd van de islam, misschien zelfs nog voor het hindoetijdperk. Maar die Chinese periode heeft wel degelijk zijn diepe sporen nagelaten, onder andere in het gebruik van porselein, waarvan de 'piring natzar' (offerschaal) een duidelijk voorbeeld is. Het woord 'tjenkeh' voor 'kruidnagel', is een Chinees woord voor 'heet', 'scherp'.

Toch hebben de culturen die door de eeuwen heen als een lawine over de Moluk-

ken kwamen, niet de adat kunnen wegvagen. Hoewel alle cultuurinvloeden wel degelijk aanwezig zijn – de Molukker kleedt zich westers of volgens moslimgebruiken, eet van porselein, gebruikt in zijn muziek de westerse toonladder in plaats van de vijfnoten-toonladder, etcetera – is in de grond van de liederen, de kleding en het eten, de adat duidelijk terug te vinden. Een Molukker heeft nog altijd zijn specifieke adatkledij, met het eten wordt met de adat rekening gehouden, zelfs bij het bereiden van het eten gelden bepaalde rituelen. In het bijzonder de melodieën die in de muziek gebruikt worden, zijn sterk religieus. De liederen gaan over de bergen, over de zee, over de bossen: erfennissen van de voorouders. Tegenwoordig gaat de muziek over de levensnormen waarin de adat sterk doorklinkt. Soms heeft het een christelijke tint, wanneer Jezus Christus bezongen wordt, maar de grondtoon blijft bepaald door de eigenheid van de Molukker, de adat. 'Tete Manis' is een geliefd woord in de christelijke volksmuziek. De naam straalt liefde uit, bescherming, aanbidding, maar hij voert vooral tot een emotionele, geestelijke 'warming-up'. De westerse psalmen en gezangen hebben in de psalmen- en gezangenbundel westerse melodieën naar westerse toonaard, maar daarvan wordt door de Molukker bij het zingen of spelen afgeweken, zodat ze op een Molukse manier worden gebracht. De invloeden van andere culturen is dus beperkt gebleven. Ze hebben geen grote veranderingen in de oorspronkelijke Molukse cultuur teweeggebracht. Drs. S. Ririhena, een Molukse antropoloog, heeft hiervoor de uitdrukking 'spekkoekstructuur' bedacht. Spekkoek is een kruidengebak dat uit dunne laagjes deeg bestaat, die op elkaar aangebracht zijn. Maar alle lagen worden gedragen door de bodemlaag, het begin van de koek; deeg dat vooral met kruidnagel, muskaatnoot en kamperfoelie op smaak is gebracht: producten van Molukse bodem. Alle lagen daarboven worden flinterdun op die bodemlaag gelegd. Dwars door die dunne lagen heen, wordt de bodemlaag altijd geproefd, tenzij de koek verkeerd gebakken wordt.

Zo is het ook met de Molukse cultuur. De vreemde culturen, inclusief de christelijke, lijken slechts dunne, veelal transparante vernislagen op de oorspronkelijke Molukse cultuur, de adat. Zo is ook de islam in de Molukken een Molukse islam, doorspekt met de adat. Vandaar dat er op de Molukken nauwelijks stromingen in de islam zijn. Zo is het ook met het christendom. Geloof is adat. Zodoende wordt er nauwelijks verschil gemaakt tussen de verschillende geloofsstromingen. Vandaar dat de globalisatie nauwelijks haar invloed doet gelden. Tussen christenen en moslims kan een 'pelaschap' (bondgenootschap) bestaan, waardoor beiden als elkaanders broeders worden beschouwd. Hoewel in de moderne tijd met haar snelle communicatie, internet, hightech en snelle luchtverbindingen, ook verschuivingen plaatsvinden.

Gekerstende adat

Voor de christen is de adat voor het grootste gedeelte gekerstend. De adat is de bedding van het geloof geworden. Als in vroegere dagen bij het eten de gebeden

tot de voorouders van de stam werden gericht, dan worden ze nu tot die Andere stamvoorouder gericht, 'Tete Manis'. Een Molukker dankt niet alleen voor het eten dat hij krijgt, maar ook voor de toestemming die de voorouders hem geven om het eten te gebruiken. Uiterlijk gezien kan het er heel christelijk aan toegaan, maar in werkelijkheid hebben die christelijke rituelen een andere bodem. Wij kunnen echter niet over een samensmelting van het christelijke en de adat spreken. Het christelijke is adat. Of, andersom, de adat is christelijk, in dienst gesteld van het geloof in Christus. Het zijn niet adat en christendom naast en door elkaar, maar het een is het ander, een christendom op z'n Moluks. Ook dit maakt duidelijk dat de globalisatie nauwelijks invloed heeft. Een niet-Molukker kan niet geloven op Molukse wijze. Hoewel de wereld door de moderne communicatiemogelijkheden klein is geworden, een dorp als het ware, ligt het in de aard van de Molukker dat ieder zijn eigen clans kent met een eigen adatstramien, zijn eigen voorouderlijk huis, zijn eigen voorouders.

De adat van de hele wereld kan misschien op elkaar gaan lijken, maar India is geen Scandinavië, de Molukken niet de Canarische eilanden. Er zijn legio voorbeelden van gezinnen die hier in Nederland geboren en getogen zijn maar die zich allereerst Molukker weten. Of die moslim-Molukker van de zoveelste generatie uit de Verenigde Staten, die dankzij de moderne verbindingen zo af en toe naar de Molukken reist, om weer even Molukker te zijn.

In de Molukken zijn de weerberichten over de radio en de tv niet onbekend, maar elke Molukker die op reis gaat weet waar hij het zoeken moet, bij 'Tete Manis'. We kunnen dit afdoen als een uiting van onzekerheid, maar de werkelijkheid is anders: de zekerheid gaat de weersomstandigheden ver te boven. Psalm 121 is een geliefde reispsalm. Het kan niet zo zijn, dat het van de hoge bergen, van de wolken, van het weer moet komen, maar van Hem die daar nog boven is, van Hem die het al regeert.

1 Zie Louis Dupré, *De symboliek van het heilige*, Kampen 1991, p. 61.

H.K. Hendrik volgde theologisch onderwijs aan de Theologische School van de Molukse Protestantse Kerk (GPM) op Ambon, en werd op 1 januari 1958 beroepen in de gemeente Ambon-stad. Van 1962 tot 1966 ging hij in dienst en werd hij aangesteld bij Garuda Indonesian Airways als tweede districtmanager

te Ambon. In 1966 kwam hij naar Nederland. Hij werkte o.a. bij een stuwadoorsbedrijf in Delfzijl. In 1968 werd hij predikant bij de Molukse Evangelische Kerk (GIM) voor Barneveld en kamp De Biezen. Van 1989 tot heden is hij predikant te Bemmelen. Van 1970 tot 1974 studeerde hij aan academie 'De Horst' te Driebergen. Ds. Hendrik is lid van het Moluks Theologisch Beraad.

Winti en de christelijke kerk in Suriname

In de geschiedenis van de Evangelische Broedergemeente in Suriname (EBGS) zijn er vele momenten geweest waarop er sprake was van een hevige confrontatie met Winti-praktijken van haar leden. In de verslagen der zendelingen lezen wij regelmatig van hun botsingen met Winti-priesters waarbij sommigen van de zendelingen er zelfs toe overgingen om, soms op eigen gezag, heiligdommen af te breken en de voorwerpen die daarbij hoorden te vernietigen of mee te nemen. Tegenwoordig wordt vooral de Broedergemeente in Nederland geconfronteerd met de spanningen die zich voordoen tussen deze Afro-Surinaamse godsdienst, soms verbloemend 'koeltoeroe' (cultuur) genoemd, en het christelijk geloof. Hoe moet of kan de kerk in deze situatie handelen? In dit artikel wordt geprobeerd na te gaan of er een basis is voor het voeren van een gesprek daarover.

De Winti

Het beeld dat de 'terzake kundigen' ons geven in hun beschrijving van het verschijnsel Winti is verre van eenduidig. Dat komt heel duidelijk naar voren in de presentatie van Wilhelmina van Wetering op een studiedag over Winti, die in 1987 werd georganiseerd.¹ Zij stelt onder andere:

Een ander belangrijk gegeven is dat de plaats die deze religie in het sociale leven inneemt sterk afhankelijk is van de groep waarmee we te maken hebben. Wie iets over Winti in Paramaribo aan de weet is gekomen moet beseffen dat zijn inzichten niet onmiddellijk te generaliseren zijn voor andere Afro-Surinaamse groepen.²

Hoewel ik persoonlijk de indruk heb dat er op zijn minst onderscheid gemaakt zou moeten worden tussen de vormen van Winti in Paramaribo, in de Para en in het Bosland, durf ik het toch aan om een omschrijving van Winti te geven, omdat er zeker algemene kenmerken te vinden zijn. Ik zie Winti als *een verschijnsel dat zich*

doet kennen als het geheel van opvattingen met betrekking tot God, de goden en de geesten – zoals die zich bij bepaalde Afro-Surinaamse groepen ontwikkeld hebben – en hun relatie tot mens en wereld inclusief de gebods- en verbodsbepalingen die daaruit voortvloeien.

Er wordt bij de Winti uitgegaan van een duidelijke hiërarchie binnen de godenwereld. Aan het hoofd staat God de Schepper en Onderhouder, *Anana Keduaman Keduampon*. Hij ziet erop toe dat alles volgens de vastgestelde orde verloopt, maar bemoeit zich niet met het gebeuren van alledag. Direct onder de Oppergod staat een menigte van hogere en lagere goden (de Winti), aan wie het toezicht over een groter of kleiner deel van de werkelijkheid is toevertrouwd. Er zijn lucht-, water-, aard- en bosgoden. Na de goden volgen de lagere geesten die voornamelijk als intermediairs beschouwd worden. Tot hen behoren ook de geesten der overledenen, in de Afrikaanse filosofie *living deaths* genoemd.³ Deze goden en geesten kunnen zich direct of indirect manifesteren in het leven der mensen.

Kracht tot heil of onheil

Een andere kant van de Winti is het geloof in bovennatuurlijke krachten die mensen zich eigen kunnen maken en ten goede of ten kwade tegen anderen kunnen aanwenden. Wisi, dresi en obia hangen nauw daarmee samen.

Sommigen beweren dat de kennis van het bovennatuurlijke kan worden aangeleerd. Onder leiding van een meester (basi) wordt de pupil stap voor stap ingeleid in de wereld van krachten en machten die ver boven het menselijke doen uitstijgen. Daarbij wordt speciale aandacht besteed aan de kennis van planten die een geneeskrachtige werking bezitten. Ook de woorden die bij iedere handeling vereist zijn, worden ingestudeerd.

Anderen houden er echter aan vast dat alle kennen en kunnen een gave der goden is, die hun kennis ter beschikking van de mensheid stellen. Zij nemen daartoe bezit van een mens, ook wel *asi* (=paard) genoemd, door wie zij spreken en handelen. Bij de aanhangers van de tweede opvatting zal het waarschijnlijk eerder voorkomen dat zij een positief samengaan van christelijk geloof en Winti mogelijk achten. Zij worden daarbij enerzijds geleid door de overtuiging dat de goden op niets anders bedacht zijn dan dat er harmonie heerst binnen de mensengemeenschap en anderzijds, door de overeenkomst welke men meent te bespeuren met de werkzaamheid van de Heilige Geest, zoals die in het nieuwe testament beschreven wordt (vgl. Hand. 2). In deze conceptie wordt de manifestatie van een Winti veelal gezien als ten behoeve van het welzijn van mens en samenleving.

Anders is het bij de eerstgenoemde opvatting. Daar is de uitkomst van wat er gebeurt, sterk afhankelijk van de persoon die aan het werk is. Die is namelijk in staat om geesten te manipuleren, waardoor er ook veel kwaad kan worden aangericht. De conceptie van de 'wisiman'⁴ kan zonder meer met deze opvatting in verband worden gebracht.

De Kunu (ook wel Koenoë)

Een ander aspect dat vooral in het binnenland een grote rol speelt, is het geloof dat

hetgeen een mens doet of zegt, niet verdwijnt maar tot een eigen bestaan komt en ten goede of ten kwade een blijvende invloed uitoefent. Uit deze opvatting is het 'Koenoe-begrip' voortgesprongen. De gedachte achter 'Koenoe' komt heel dichtbij de opvatting welke wij bijvoorbeeld tegenkomen in het oudejaarslied 'Uren, dagen, maanden, jaren' waar er staat *'Al het heden wordt verleden, schoon 't u toegerekend blijft'*. De 'koenoe' zouden wij kunnen zeggen, is een wraakgeest, welke ontstaat als gevolg van een negatieve daad die inbreuk pleegt op de goddelijke rechtsorde, en daarmee op de harmonie in de samenleving. Zij is een bij uitstek kwaadaardige geest (winti), wier wraakzucht slechts door het brengen van veelvuldige offers tot bedaren kan worden gebracht.

Renold Pansa⁵ schrijft in zijn afstudeerscriptie aan het Theologisch Seminarie der EBGs te Paramaribo daar het volgende over:

Een 'kunu' is een wraakgeest die van invloed is op de gehele familie. De Saramaccaner kent 'gaan kunu en piki kunu'. 'Gaan kunu' (grote wraakgeest) heeft collectieve gelding. In zijn manuscript 'The saramacca church' bespreekt J. Kent het begrip 'kunu' uitvoerig. Hij zegt dat 'kunu' de belangrijkste en meest gevreesde geest bij de Saramaccaners is. Een 'kunu' is de wraakgeest van iemand die tijdens zijn leven slecht behandeld werd waardoor hij stierf. Het doden van een tapijtslang⁶ zonder die op de juiste wijze te begraven kan ook 'kunu' veroorzaken. Volgens J. Kent is de grote kunu de geest van iemand die vermoord is.⁷

De bosnegerstammen in het binnenland van Suriname zijn ieder opgebouwd uit een aantal lo of clans. Iedere clan, op zijn beurt, is samengesteld uit een aantal bëë (bere) of families, bestaande uit een moeder met kinderen, kleinkinderen en achterkleinkinderen. Wanneer dus een lid van de clan een moord begaat, dan worden alle leden van die clan medeschuldig. Zij moeten dan allen de gevolgen van die daad helpen dragen.

De Evangelische Broedergemeente in Suriname en Winti

Vanuit de EBGs heeft men het altijd afgekeurd dat er christenen (EBG-ers) waren die zich met Winti-praktijken bezighielden. In zijn boek over de kerstening van de slaven van plantage Vossenburg vermeldt Humphrey Lamur daar het een en ander over.⁸ Dat de Hernhutters in dezen niet alleen stonden, wordt bevestigd door de wet op de afgoderij die pas in 1972 werd afgeschaft. Bij afgoderij werd echter bijna uitsluitend gedacht aan (niet christelijke) godsdienstige vormen bij de Afro-Surinamers. Hierdoor kwam het begrip Winti gelijk te vallen met 'afkodrei' (afgoderij).

Deze afwijzing van de Winti door de EBGs is niet zonder gevolgen geweest voor het verstaan van de boodschap die zij bracht. Mede door deze houding heeft zich, mijns inziens, vooral onder het Afro-Surinaamse deel der bevolking een christendom ontwikkeld met een dubbele bodem. J.F. Jones, zendeling van de EBGs en docent aan het Theologisch Seminarie, spreekt in dit verband vaak van een voor- en achterkamer christendom. Over de christengemeenten in het binnenland van

Suriname schrijft hij onder andere het volgende:

De Christengemeenten in het binnenland zijn voor de niet-christen een vreemd verschijnsel. Zij zijn een deel geworden van de Westerse beschaving, een 'bakrasanie', een aangelegenheid van blanken of stadsmensen. Men kan dus zeggen dat de christelijke kerk een vreemd instituut is in het binnenland van Suriname, waarbij de christen-Bosneger zich aanpast. Dat instituut is niet relevant voor de Boslandmens aangezien de kerk op een afstand blijft staan van het uiterlijke en innerlijke leven van de Bosneger.⁹

Hij komt dan tot de conclusie:

De verwaarlozing of minachting van de eigen cultuur en de godsdienst van de Bosnegers heeft mede tot gevolg gehad dat de christen-Bosneger zich ging opsplitsen in een traditioneel leven en een kerkelijk leven. Hij ging in twee werelden leven of twee kamers, een kerkelijke en een traditionele kamer. Zijn christelijk leven is geen substituut van het traditionele maar het wordt toegevoegd aan datgene wat hij reeds bezat.¹⁰

Naast deze vervreemding bij hen die het evangelie hebben geaccepteerd, is er in bepaalde gevallen ook sprake van volkomen onbegrip voor dat waar het in het evangelie van Jezus Christus om te doen is. Zo blijkt de verkondiging dat 'Jezus voor onze zonden gestorven is', heel anders over te komen bij de Saramaccaners. Pansa meldt daar het volgende over:

In gesprekken met enkele niet-christen Saramaccaners zeggen ze dat Jezus 'Kunu' is geworden van de blanken, (Jezus 'Bakaa Kunu'), omdat zij Hem vermoord hebben. Zijn geest wreekt zich op hen, daarom zoeken de christenen mensen om hen Jezus te helpen aanbidden, opdat zijn Geest zich minder op hen zou wreken.¹¹

Er is in de verkondiging van het leerstuk over het verzoenend lijden en sterven van Christus bij de Saramaccaners dus te weinig rekening gehouden met de misverstanden die er vanuit die godsdienstige achtergrond zouden kunnen ontstaan. De reden daarvan lijkt te liggen in het feit dat de zendelingen niet serieus ingegaan zijn op de godsdienst van de mensen. En dat, terwijl de Graaf von Zinzendorf de heidenboden de instructie had meegegeven '*zich in te spannen om de taal, de cultuur en het hart van de mensen in het gastland te leren kennen en te proberen liefde en toegang tot hun harten te vinden*'.¹² Het verwaarlozen van of het niet voldoende rekening houden met dit 'advies' blijkt negatieve gevolgen te hebben gehad voor een recht verstaan van de bedoelingen van het evangelie. Jezus wordt in hun ogen, in plaats van de 'Heiland', de 'grote wraakgeest' der wereld.

Aan de andere kant doet de kracht waarmee de Broedergemeente in Suriname zich tegen de Winti heeft verzet, het vermoeden rijzen dat zij daarin meer dan een culturele uiting heeft gezien. Bij de vertaling van de bijbel in het Surinaams valt het bijvoorbeeld op dat zij geen moment de mogelijkheid overwogen heeft om voor het bijbelse *ruach* en *pneuma* het Surinaamse *winti* te gebruiken, hoewel dat woord, naar de connotaties te oordelen,¹³ hiervoor het meest geschikt lijkt. Is het te ver

gezocht als wij op grond hiervan de gedachte zouden opperen dat de EBS de Winti, als wereldbeschouwing van de Afro-Surinaamse mens, hoogst waarschijnlijk als een bedreiging van haar eigen beleving heeft gezien en haar daarom heeft willen bagatelliseren? Want stelt u zich eens voor dat de oude Hernhutter zendingen het inderdaad hadden aangedurfd om *pneuma* met *winti* te vertalen. Wat voor indruk zou het niet hebben gemaakt op de negers, wanneer zij Jezus in Johannes 4:24 tegen de Samaritaanse vrouw zouden horen zeggen 'God is *Winti* en wie Hem aanbidden, moeten aanbidden in *winti* en waarheid'!

Winti en cultuur

Om een tegenwicht te creëren voor de *afekodrei-conceptie* en ruimte voor discussie te scheppen, hebben enigen (vooral uit nationalistische hoek) er vurig voor gepleit dat Winti niet als godsdienst maar als cultuur (*koeltoeroe*) moet worden beschouwd. Er kwam inderdaad een discussie op gang. Maar door het verkeerde uitgangspunt (de gelijkstelling Winti = koeltoeroe) werd de aandacht afgeleid en werd er niet over de kern van de zaak gesproken.

Bij de aanhangers van de 'cultuur-optie' was er, mijns inziens, sprake van een dubbelzinnig uitgangspunt omdat, door Winti gelijk te stellen met cultuur, er twee dingen tegelijk gezegd werden:

1. 'Winti is cultuur' en *dus* geen godsdienst. En omdat Winti geen godsdienst is, is er ook geen probleem om als christen daaraan mee te doen. Wij maken er toch ook geen probleem van als christenen naar het theater of het stadion toe gaan?

Een bezwaar tegen dit standpunt is, dat over het hoofd gezien wordt dat cultuur een veel ruimer begrip is dan godsdienst. Cultuur omvat alles waar een mens mee bezig is, zowel materieel als immaterieel. Door te stellen 'Winti is cultuur' heeft men eigenlijk nog niets gezegd omdat godsdienst ook cultuur is, evenals voetballen, huizen bouwen, musiceren en carnaval vieren, om maar een aantal zaken te noemen. De conclusie die dan getrokken wordt, namelijk dat het christen zijn *dus* geen beletsel vormt voor deelname aan praktijken die aan de Winti gelieerd zijn, moet derhalve als ongeldig worden beschouwd, omdat zij niet dwingend uit het voorgaande volgt.

2. In de stelling 'Winti is cultuur' zit ook de claim op het eigene, namelijk Winti hoort bij de cultuur van de neger. Daarin komt tot uiting hoe die in wezen denkt en voelt, en tegen de werkelijkheid aankijkt of haar beleeft. En je kunt een mens zijn belevingswereld toch niet afpakken?

Hier zit de zaak wat ingewikkelder in elkaar. Wij moeten allereerst erkennen dat in het Winti-stelsel een bepaalde wereldbeschouwing tot uitdrukking komt, en wel de wijze waarop vele Afro-Surinamers de wereld om hen heen ten diepste ervaren. Wij erkennen daarbij ook dat Winti een godsdienst is als alle andere godsdiensten. Het is de manier waarop, door mensen van Afro-Surinaamse afkomst, concreet gestalte gegeven wordt aan de relatie tot God en de geestenwereld. Zo wordt ook meteen duidelijk dat er een spanningsveld ligt tussen de Winti (als

godsdienst) en het christelijk geloof.

Geen enkele godsdienst kan bestaan buiten het concrete denken en voelen van haar belijders om. Al was het alleen maar om het simpele feit, dat mensen slechts dan iets kunnen begrijpen als het voor hen herkenbaar is. Aan de andere kant is het ook zo, dat indien ik mij een zaak niet kan indenken en mij er geen voorstelling van kan maken, ik het ook geen plaats in mijn leven zal kunnen geven. Het moet daarom niet al te lichtvaardig worden opgevat dat sommige ijverars voor de erkenning van Winti naar voren brengen, dat het christelijk geloof iets van de blanken is, in tegenstelling tot de Winti, die van de neger zelf is.

Formeel gesproken is zo'n bewering natuurlijk niet waar. Dat het christelijk geloof niet uit Europa stamt, is makkelijk aan te tonen (Palestina ligt nou eenmaal niet in Europa). Wanneer wij echter naar de praktijk kijken, dan zit er in zo'n uitspraak wel een kern van waarheid, waar wij niet omheen kunnen of mogen. Het christelijk geloof zoals dat naar Suriname kwam, was gestoken in een Europees jasje. Christendom noemen wij dat christelijk geloof zoals het gestalte gekregen heeft in een bepaalde (in dit geval de Europese) cultuur. Waar de mensen mee te maken kregen, was dus christelijk geloof in een Europese verpakking.

God en de goden

Op verschillende plaatsen in de bijbel is duidelijk te lezen, dat er naast JHWH, de God van Israël, nog andere goden en machten zijn die hun invloed op de gang van zaken in deze wereld laten gelden. Wat daarbij echter opvalt, is dat direct ook aangegeven wordt dat deze goden en machten, allen onder de heerschappij van JHWH (de Here God) staan. Hij immers is de God der goden (Deut. 10:17; Ps. 50:1). In het nieuwe testament wordt deze heerschappij over de geesten en machten op Jezus Christus geprojecteerd (Kol. 1:16-17). Hij is de Heer aan wie gegeven is alle macht in hemel en op aarde (Mat. 28:18; Ef. 1:20-22).

In het oude testament vinden wij verschillende voorbeelden van deze ondergeschiktheid der machten:

- In Psalm 82 worden de goden door de Here God ter verantwoording geroepen, omdat zij niet handelen overeenkomstig de opdracht die zij te vervullen hebben.
- In het verhaal van Job (hoofdstuk 1 en 2) behoort de satan ook tot de zonen van God, die Hem verslag komen uitbrengen over hun doen en laten. En ten aanzien van Job krijgt de satan duidelijke instructies met betrekking tot wat hij wel en wat hij niet met Job mag doen. (Vergelijk ook het verhaal van de leugengeest in 1 Kon. 22:20-22.)

Vanuit het bovenstaande wordt de uitspraak in Jesaja 45:7 begrijpelijk als de Here God zegt, dat Hij het is die zowel heil als onheil scheidt (vgl. Klaagl. 3:37-38). Alles komt van Hem en er is niets dat buiten Hem om of tegen zijn wil in geschieden kan. In het nieuwe testament is er een wat dualistischer beeld. De satan of duivel schijnt daar een onafhankelijker positie te hebben naast (en soms ook tegenover) God.¹⁴

De goden en machten zouden dus als dienaren van God en uitvoerders van zijn wil gezien kunnen worden. Zo waren zij althans oorspronkelijk bedoeld (Ps. 103:20-21). Sommigen van hen echter proberen zich daaraan te onttrekken en hun eigen wegen te gaan. Die worden door de Heer ter verantwoording geroepen (Ps. 82), gecorrigeerd (Mat. 9:31-32; 17:18) en uiteindelijk verdelgd (Mat. 8:29; Op. 12:1vv; 20:7-10).

Voorwaarden tot het gesprek

Wanneer wij het religieuze veld proberen te overzien, dan blijkt al gauw dat de spanning die wij tussen de EBGs en de Winti hebben geconstateerd een symptoom is van hetgeen zich overal in de wereld aan het voltrekken is. Wij hebben nauwelijks geleerd hoe met de spanningen tussen de westerse en de 'derde-wereld' theologie om te gaan of het 'nieuwe tijdsdenken', met zijn bonte mengeling van gnostiek, mystiek en magie, presenteert zich als hét alternatief voor het christendom. In mijn visie zijn hier dezelfde vragen aan de orde als bij de controversen tussen de EBGs en de Winti. Hetgeen over ons onderwerp gezegd wordt, geldt daarom, *mutatis mutandis*, ook voor de relatie tussen het christendom en bijvoorbeeld new age.

Om echter tot een constructief gesprek te kunnen komen over de vraag, hoe de kerk van Christus zich moet opstellen tegenover de Winti, zal eerst nagegaan moeten worden:

Wat er aan culturele ballast in ons kerkelijk leven verweven zit, en wat tot de kern van het evangelie gerekend moet worden. Naast intensieve en gedegen bijbelstudie zullen wij ons moeten verdiepen in de ontwikkelingsgang van ons eigen christendom, waardoor duidelijk kan worden, wat essentieel is voor de boodschap en wat als culturele toevoeging beschouwd moet worden.

In hoeverre het Winti-systeem een bijdrage kan leveren tot een beter verstaan van de Afro-Surinaamse mens, als mogelijke adressant van het evangelie. Dit is niet slechts van belang voor de voorlieden en predikers der kerk die duidelijkheid behoeven. Er zijn ook vele gemeenteleden die enerzijds trouw willen blijven aan het evangelie, maar die zich anderzijds aangesproken voelen door de wijze waarop vanuit het Winti-systeem de werkelijkheid benaderd wordt. Het is daarom gewenst, dat er serieus aandacht geschonken wordt aan de klacht die gemeenteleden reeds in de dagen van Johannes King¹⁵ hebben geuit '*diep in ons binnenste huilt wij en de voorganger heeft er niet het minste vermoeden van*'.

Het gaat dus om een zaak die, pastoraal gezien, van de hoogste prioriteit is. Hierbij is, mijns inziens, allereerst duidelijkheid nodig ten aanzien van de volgende vragen: Wat zijn de overeenkomsten en/of verschillen ten aanzien van de plaats van goden en geesten in de mensenwereld, tussen het bijbels, het Europees en het Afrikaans wereldbeeld?

Wanneer wij zien dat de bijbel spreekt over 'zonen Gods' (Job 1 en 2), geesten (1 Kon. 22:21) en goden (Ps. 82) die als ondergeschikten van de Here God zich met

het wel en wee van de mensen inlaten, mogen wij het dan van betekenis achten dat ook het Winti-geloof spreekt van geesten die, door de Schepper, met het toezicht op de mensenwereld belast zijn?

Wat doen wij met het gegeven dat er in de bijbel, evenals bij de Winti en de new age, geen waterdichte scheiding is tussen onze en de boven-natuurlijke wereld?

Wat betekent het voor ons dat het evangelie voor elke generatie opnieuw vertaald, dat is, verstaanbaar gemaakt moet worden?

1 Zoals gepubliceerd in Derveld, F.E.R. en H. Noordergraaf (red.), Amersfoort/Leuven 1988 pp. 17-32.

2 a.w. p. 18.

3 Zie John S. Mbiti, London 1971 pp. 83-91.

4 Van Wetering spreekt bij *wisi* van hekserij (1973), O.H. Buyne omschrijft *wisi* als kwaadaardige magische beïnvloeding (Derveld en Noordergraaf 1988: p. 140), terwijl Charles J. Wooding deze term met zwarte magie vertaalt (1972). *De wisiman* is degene die zich met deze praktijken bezighoudt.

5 Renold Pansa, behorend tot de stam der Samaccaners, is sedert 1994 predikant van de Evangelische Broedergemeente in Suriname.

6 De tapijtslang wordt veelal met de Voodoo-godheid geassocieerd.

7 Renold Dosé Pansa, 1993.

8 Lamur, Humphrey, E. *CANSA* nr. 23, University of Amsterdam 1985.

9 J.F. Jones, Brussel 1981 p. 122.

10 a.w. p. 123

11 Pansa 1993, p. 49.

12 Hans-Werner Gensichen, Gütersloh 1971, p. 187.

13 Het woord 'winti' betekent volgens de woordenlijst van de Stichting Volkslectuur Suriname: lucht, wind; bezetenheid, geest.

14 vgl. Maartje van Tijn, Kok-Kampen 1991 p. 25.

15 Zie Hesdie S. Zamuel, Zoetermeer 1994.

Referenties

Derveld, F.E.R. en H. Noordergraaf (red.), *Winti-religie. Een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland*. De Horstink, Amersfoort/Leuven 1988.

Gensichen, Hans-Werner, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*. Gütersloh 1971.

Jones, J.F., *Kwakoe en Christus. Een beschouwing over de ontmoeting van de Afro-Amerikaanse cultuur en religie met de Hernbutter zending in Suriname*.

(Diss) Brussel 1981.

Lamur, Humphrey E., *De kerstening van de slaven van de Surinaamse plantage Vossenburg, 1847-1878*. *CANSA* nr. 23. University of Amsterdam 1985.

Mbiti, John S. *African religion and philosophy*, Heinemann - London 1969.

Pansa, Renold Dosé, *De ontwikkeling van de Hernbutters zending aan de Boven-Suriname van 1765-1992. (Jezus met Kamisa)*. Afstudeerscriptie aan het Theologisch Seminarie der EBS te Paramaribo 1993.

Tijn, Maartje van, *MIDRASJIM over goed en kwaad I. De mens, waar goed en kwaad tezamen komen*, Kok-Kampen 1991.

Wetering, W. van, *Hekserij bij de Djuka. Een sociologische benadering* (diss.) Universiteit van Amsterdam 1973.

Wooding, C.J., *Winti: Een Afro-Amerikaanse godsdienst in Suriname. Een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para*. (diss.) Krips Repro Meppel 1972.

Zamuel, Hesdie S., *Johannes King. Profet en apostel van het Surinaamse Bosland*. (diss.) Boeken-centrum Zoetermeer 1994.

Hesdie Stuart Zamuel werd geboren in 1946 in het district Saramacca (Suriname).

Van 1968-1975 studeerde hij theologie aan de Rijks Universiteit te Utrecht.

1994: Gepromoveerd op *Johannes King. Profet en apostel van het Surinaamse Bosland*.

1975-1976: Gemeentepredikant van de Evangelische Broedergemeente in Suriname (EBS) te Moengo.

1976-1991: Geestelijke Verzorger in het Surinaamse leger.

1991-heden: Directeur van het Theologisch Seminarie der EBS.

1987-1996: Voorzitter van het Zendingsbestuur der EBS.

Spreken in tongen in de genezingskerken van Kinshasa

In Kinshasa, zoals in vele regio's van Congo, belichamen en bundelen de profetische christelijke kerkbewegingen de verwarrende en ambivalente zoektocht van de duizenden kleine kerkgemeenschappen naar een eigen identiteit. Deze gemeenschappen omvatten de pinksterkerken alsook de onafhankelijke buurtkerken (wel eens denigrerend 'sekten' genoemd). Ze kijken daarbij in de spiegel, of naar het beeld, van de gevestigde katholieke en protestantse kerken. Tegelijk zijn ze een verzet tegen deze laatste alsook tegen de vreemde of vervreemdende post-koloniale instellingen zoals het onderwijs, en vooral de markteconomie, en opzichtige of hedonistische massaconsumptie.

De katholieke kerk en de koloniale staat hebben zich volgens een historisch en hiërarchisch boommodel ontwikkeld en ingeplant in Congolese bodem. De boom heeft een oorsprong of verworteling, een kern of centrum, en vele vertakkingen die zich in een onophoudelijke groei verder splitsen en vermenigvuldigen. Een dergelijk boommodel portretteert de opdelingen tussen moederkerk en gelovigen, leken en priesters, heidenen en christenen, rooms-katholieken en anderen, zondaars en verlost, zonde en staat van genade. Met andere woorden, de katholieke kerk huldigt een piramidale structuur, een hiërarchisch systeem van posities: ze profileert zich vanuit een verleden naar een toekomst, met haar wortels en een kruin, met een hele geschiedenis naar een eschaton toe, de eindfase namelijk waarin deze hiërarchische opdelingen en ongelijkheden zich in één groot broeder- en zusterschap zullen opheffen. Rond de levengevende of zaaddragende kern van de eerste apostelen, van de eerste missionarissen, van de oorspronkelijke missiepost ontwikkelen zich de opeenvolgende generaties van bekeerlingen en hun erfgenamen: op de oude takken ontspruiten telkens nieuwe scheuten, jonge takken en nieuwe vruchten. Deze boommetafoer is geworteld in ons hoofd, in onze verbeelding, in onze

geschiedenis, in ons organisationeel denken binnen de kerkstructuren; aldus werkt de boommetafoor niet alleen als 'de boom des levens', maar ook als 'de boom der kennis', en als een zichzelf legitimerend model van kerkelijke organisatie en missionering. De geschiedenis en de macht van de kerk van Rome lijken telkens opnieuw te verlopen of zich te regenereren volgens dit boomvormige of hiërarchische model, vertrekkend bij God, de heiligen, naar paus, bisschoppen, priesters en religieuzen, tot aan de deugdzame christelijke ouders, hun kroost en dagelijkse leefwereld. Naar het beeld van dit boommodel (één stam met wortels en takken) vertegenwoordigt het instituut 'kerk' de waarheid en het heil, in contrast met de onwetendheid van de zogenaamd primitieven, de Congolese dorpelingen en het heilloze heidendom; de eerste generaties van missionarissen waren behept om terrein en zielen te veroveren voor de neus weg van de protestantse missionarissen. In de nabijheid of schaduw van die boomstructuur hebben zich, in de breuklijnen en breukmomenten van de kolonisering en van de postkoloniale staatsvorming, duizenden onafhankelijke buurtkerken ontwikkeld als het ware bij wijze van kleine, wilde bloemen, of bij wijze van vele kleine kronkelende paden en onbestemde nomadische tochten tussen de gevestigde kerken in. Die onafhankelijke kerken zijn geen heterodoxe ontwikkeling van de missionaire kerk, noch een ontarding of verwording ervan, maar iets 'aangrenzend', in de breuklijnen van het conflict tussen beschavingen. Onafhankelijke kerken ontstaan daar waar er een teloorgang of een breuklijn is in het blanke beschavingsmodel van de postkolonie en gevestigde kerk. Ze beogen niet zozeer een verbetering, maar een kering weg van het conflict tussen heterogene modellen (traditie versus christendom), naar plekken en stijlen die een 'ont-moeting' waar niets 'moet' garanderen in het dagelijkse leven. Deze kerken, waar moeders zeer centraal zijn, huldigen dus niet zozeer een boommodel volgens één hiërarchische structuur of centraal-hiërarchisch woord van gezag, maar wel een rizoom-model (met grillige en onvoorspelbare vertakking, horizontaal ter hoogte van de grond, zoals bij irissen en de mangrove¹). Dit rizoom-model van gezingskerken lijkt wel aan te sluiten bij de segmentaire lineage- of familiestructuur in ruraal Congo.

Honderden onafhankelijke profetische gezingskerken hebben zich in Congo vanaf de jaren twintig verspreid doorheen de steden en het platteland van Neder-Congo, Bandundu en de Kasai.² Aanvankelijk verschenen ze op de kritieke momenten in het proces van koloniale staatsopbouw en missionaire intrusie; ook de politieke onafhankelijkheid in 1960 ging gepaard met een nieuwe golf van charismatische kerken. De energie en kracht van deze bewegingen werd vanaf de jaren zeventig grotendeels gekanaliseerd door de authenticiteitsbeweging van de partijstaat gelanceerd door president Mobutu als *Mouvement Populaire de la Révolution* (MPR); de partijstaat ambieerde de rol van voorhoede in de onderneming van het Afrikaanse nationalisme en postkoloniale herstel van culturele identiteit. Met de teloorgang van het authenticiteitsproject in de jaren tachtig doken doorheen het hele land honderden onafhankelijke gezingskerken van de heilige geest op; telkens ontstonden ze rond een profetische figuur, man of vrouw, wiens woonstee een

ontvankelijke familiale ruimte bood voor de volgelingen uit de buurt. Deze religieuze gemeenschappen betekenden nochtans een breuk met de sociale logica van dorp en familie, en met de patriarchale woonstee die was gebaseerd op bloedbanden en een rigide mannelijke gerontocratie. Het was juist daarom dat deze bewegingen aanvankelijk enkel bestonden uit volgelingen die zich afgesneden wisten van hun primaire vitale netwerken (zoals migranten en andere ontheemden, alleenstaande moeders, werklui uit de middenklasse en bedienden, of dakloze jongeren). In de discussie die volgt zullen we ons beperken tot de kerken in en rond de hoofdstad Kinshasa.

Gedeeltelijk in het verlengde van de vroegere verspreiding van deze bewegingen was, vanaf de jaren tachtig, ongeveer twintig percent van de stedelijke bevolking aangesloten bij een genezingskerk. Vandaag de dag doorkruisen deze kerken alle lagen van de (sub)urbane samenleving.

De genezingskerken associëren de westerse idealen en invloeden met *sataani*, een naam die het volk gaf aan de christelijke notie van satan, door de lokale bevolking zeer sterk gevat in de traditionele verbeelding en fantasieën over hekserij en kwaad als de nachtelijke verschijning, of het polaire tegendeel van het beeld van het leven overdag.

Doel en opzet

Het is mijn stelling dat de hedendaagse genezingskerken in Kinshasa een kritisch en moreel weerwoord bieden aan 's lands afhankelijkheid van de van het Westen geërfde evolutionaire en moraliserende modellen. Ondanks hun reactionaire aard – hun deconstructie van de beschavende pretentie van de westerse invloeden, in het bijzonder die van de missionaire schoolopleiding en christelijke gevestigde kerken – hebben de onafhankelijke profetische en charismatische genezingskerken ook zelf, vanuit eigen inspiratie, krachten en tegenkrachten ontwikkeld. Ironie en parodie zijn hun wapen. Door het heterodoxe gebruik van de bijbelse teksten en werken, en door in het oog springende liturgieën en opzichtige gezelingen (een gelovige kan worden gevraagd op de grond neer te liggen zodat een medegelovige 'over zijn leden lopen kan'), tonen, echoën en temmen de kerken de ervaring van een dwingende koloniale en postkoloniale staat. In hun nabootsing en parodie weerklinkt naast het 'gebruik van het boek' (op de eerste plaats de bijbel van de christelijke beschavingsmissie, maar ook het schrijven, het registreren, en de veelheid aan documenten typerend voor de koloniale en post-onafhankelijke staatsbureaucratie), ook de gewelddadige repressie van de wetten van de familie en de verdrukking van de voorouderlijke cultuur en religie, onder het mom van het verheffen van de 'autochtone' dorpsbevolking tot een hogere, 'blanke' beschavingsorde. Het beschavende vertoog verlangde een christelijk, modern, stedelijk, technorationeel, progressief, op zichzelf gericht, ondernemend en succesvol individu. Het toetreden tot het nieuwe tijdperk door bekering tot het christendom, door scholing en betaalde arbeid, betekende voor velen verhuizen naar een werkkamp of

missiepost, in een nieuwe stad of voorstedelijk centrum.

In hun zoektocht naar een vernieuwende manier om verschillende culturele achtergronden – van traditie en dorp, tot modern en globaal – te verknopen, ontwikkelden de charismatische kerken een aparte gave. Meer dan de vorige generaties zijn de hedendaagse leiders van de charismatische kerken in Congo meesters in het overbruggen van de kloof tussen het voorouderlijke en het christelijke geloofssysteem, tussen traditionele (landelijke, op het dorp gebaseerde) en stedelijk moderne levens- en wereldvisies of denkwijzen.³ De profetische kerken schrijven zich in de kosmopolitische wereld in door hun effervescente vieringen en glossolie waarin de Franse taal en christelijke elementen, zoals de bijbel en ingevoerde gebedenboeken, tegelijk worden gesubverteerd en geïntegreerd. Zo ontsnappen ze aan de ordenende en classificerende greep van de staatsbureaucratie, haar beleid en moderne idealen, die het rurale individu associëren met een plaats 'in het woud', en de nieuwe burger met een vooraf gedefinieerde civiele en aangeleerde identiteit in een nieuw tijdperk. Ze ondermijnen de autoritaire, alomvattende, maar tegelijk verdelende en ontwortelende blik en stem van de (post)koloniale staat, de missionaire kerken en van de preventieve gemeenschapsgezondheidszorg, alle getekend door een uitdijend machtssysteem van documenten, getuigschriften en certificaten, maar niet verworteld in de lokale structuren van verwantschap, of in de plaatselijke samenleving en cultuur. De wetenschappelijke en demografische classificaties, codificaties, ontwerpen en plannen, het centraliserende staatsbeleid gericht op een meer efficiënte handel en productie (op plantages en infrastructuurwerken), waren in de kolonie, net als in het moederland ten tijde van de reformistische modernisering, wederzijds constitutief. Het koloniale beleid ontwikkelde zich steeds meer als een geheel van panoptische, dwingende, administratieve en juridische voorschriften: geografisch toebehoren, rechtspraak, huwelijk en opvoeding, reizen en migreren evolueerden in het zog van andere vormen van *social engineering* rond thema's als hygiëne, behuizing, of het gebruik van land, verplichte arbeid en opgelegde productie voor handelsdoeleinden. Deze uiteenlopende maatregelen vormden in toenemende mate de hoekstenen van het kolonisatie- en modernisatieproject; zij droegen bij tot een meer algemene zichtbaarheid van het bestuur in de vorm van een autoritair toezicht en dito interventie.

Waar bij de politieke onafhankelijkheid van het land in 1960 Kinshasa minder dan een half miljoen inwoners telde, kent zij in de jaren zeventig en tachtig een snelle expansie van tien procent per jaar dankzij een grootscheepse immigratie en het hoge geboortecijfer van de jonge populatie voor wie een groot aantal kinderen tegelijk rijkdom en een strategische sociale zekerheid betekende. Met haar huidige bevolking van ongeveer vijf miljoen is Kinshasa een van de grootste stedelijke centra in tropisch Afrika.

Gebed en vervoering

Genezingskerken van de heilige geest vormen charismatische gemeenschappen van

ingewijden, gecentreerd rond een profeet (een wijd verspreide term), een man of vrouw die men beschouwt als de geestelijke leider. Deze profeet is de 'epifanie': diegene die, ten bate van de gemeenschap van ingewijden, de kracht en de inspiratie van de heilige geest draagt en kanaliseert. Jezus Christus wordt er nooit herdacht als de stichter van de heilsgeschiedenis die vereenzelvd wordt met het christendom. De verschijning van de heilige geest, en het aantal keren dat dit gebeurt, is even onvoorspelbaar en onberekend als de droom. Deze verschijningen plaatsen de uitverkorene in de euchronische tijd van de *kairos*, het moment van begenadiging.

Een genezingskerkgemeenschap heeft een aantal charismatische leiders, van wie de rollen en functies zorgvuldig zijn afgelijnd (overeenkomstig de goddelijke wil, zoals beschreven door Paulus in de eerste Korinthenbrief 12:4-10, 28-31). Ze liggen aan de basis van een waaier van activiteiten en verwachtingen; ze fungeren als identificatiepolen voor de nogal ongedifferentieerde groep van ingewijden. Binnen de afgegrensde tijd en ruimte van de liturgische bijeenkomst beschermt de profeet, bijgestaan door de titulaire predikanten en genezers, de gemeenschap tegen de onzichtbare agressie van buitenaf. Hij ontmaskert de aanval van hekserij die door 'het zelfbedrog, de geheimzinnigheid, het ongeloof van het slachtoffer wordt uitgelokt. De profeet heeft zichzelf tot taak gesteld de gemeenschap te leiden naar een nieuw bestaan in een andere wereld, naar de weg van het licht en de waarheid, naar het zuivere leven en naar de verlossing of transformatie. Als centrale, begees-terende figuur wordt hij gezien als een epifanie van de heilige geest, als drager van zijn kracht en in staat om Gods geschenk van leven, vitaliteit en kracht naar de gemeenschap toe te kanaliseren.

Net als in de buurlanden is de bevolking in de Congolese steden en urbane centra sinds het einde van de jaren tachtig ondergedompeld in een diepe crisis. Hun (post)koloniale projecten van socio-economische modernisatie en staatsopbouw hebben net in hun meest voorname doelstelling gefaald, daar ze er niet in slaagden af te rekenen met een tweeledige samenleving en met de vervreemding die eigen was aan de door de kolonie opgelegde modellen van dwingend staatsgezag.⁴ De bekering tot het christendom en de schoolse opleiding schraagden het westerse hegemonische geloof in de universaliteit van de moderne (christelijke) waarden van materiële, sociale en spirituele vooruitgang en technocratisch kunnen. De wereldwijde radio- en televisiekanalen prezen de inwoners van Kinshasa een levensstijl aan die gericht was op louter hedonistisch vertier. Voor de doorsneebevolking van Congo evolueerden deze spiegels vanaf de jaren tachtig steeds meer tot frustrerende begoochelingen. De alledaagse overlevingsstrijd in de steden, het ineensstorten van de publieke orde en de regeringsinstellingen, het bankroet van de economie en de teloorgang van de openbare gezondheidszorg, van onderwijs en vervoersdiensten, inspireren de verpauperde en machteloze bevolking in hun ontmanteling van de modern-evolutionistische kijk op globale vooruitgang en van hegemonische instellingen als staat, formele kerken, universiteiten en het rijk van

de dollar. Het volk muntte de term 'dollarisatie', en beduidde hiermee wat het begrepen had van het imperialisme van harde valuta, dat, tezamen met de hyperinflatie van de lokale munt, had geleid tot een uitvergroting van de klassenverschillen in het dagelijkse vertier, in het teken van Kinshasa's deelname aan de kapitalistische competitie op het wereldtoneel van de neoliberale globale markt.

In een zeker weerwerk tegen de verloedering van het moderne leven bieden de gezingskerken de bevolking een spiegel waarin ze zichzelf kan gadeslaan in de modellen van het Westen, het christendom en de partijstaat, en waarin ze tegelijk kan zoeken naar een onvervalste ruimte waar plaats is voor eigenlijke culturele creativiteit. De onafhankelijke kerken smeden een omkerende kracht, een soort antimacht, een eigen-aardige kracht in een 'niet-modernistische' tijd en ruimte, weggetrokken uit de visie en de politiek van de moderniteit en de missionaire kerken. In feite bereiden ze het einde voor van de postkolonie, door en doorheen een retroactiviteit, een reflux, een omkering. In plaats van zich te definiëren in de spiegel van het Westen en zijn meester-discours van moderniteit, verknopen de profeten hun nieuwe identiteit met de voormoderne traditie van het oude testament en verbinden ze hun lichamelijke technieken van ritme, trance en helderziendheid met de schoot van de voorouderlijke cultuur. De mimicry van de christelijke liturgie behelst het homeopathische genezen van de moderniteit. Door het overnemen van christelijke symbolen en de uitvergroting van bepaalde liturgische gebaren en fragmenten van bijbelse verhalen tot misleidende kluchtfiguren, ontwikkelen de kerken verbazingwekkende strategieën om de moderniteit zowel te integreren als te ontlopen.

Om te begrijpen hoe de gezingskerken een zalvende invloed kunnen hebben op de postkoloniale staat en zijn misbruiken, moeten we ons eerst rekenschap geven van de modernistische en reformistische visie op samenleving en staat zoals ze door de school, de staat en de missionaire acties en modellen in Congo werd geïntroduceerd.

Vanaf de jaren vijftig werd een krachtige oproep tot modernisatie gelanceerd door de staat, de school en de kerk, en door het imperiale discours en spektakel van beschavende vooruitgang, georganiseerd en georkestreerd vanuit de kolonie. De plattelandsbevolking en het rurale leven werden beschreven als de ontkenning van het nieuwe tijdperk – het blanke universum van moderniteit, Verlichting en hervormende beschaving. Men verbeeldde het dorp en het leven er rond als een negatieve ruimte die moest worden omgekeerd, of, beter nog, verlaten; het heidendom, de polygynie, de geneespraktijken en de hekserij van de dorping, alles wat het tirannieke conservatisme van de ouderen bestendigde, moest worden vernietigd. Vele jongeren die het dorp verlieten om zich in de steden te vestigen, zeggen te 'willen breken met de achterhaalde mentaliteit van de ouders die steeds weer vragen te helpen en te delen, en hierbij desnoods dreigen met hekserij'. De ontwikkelingsretoriek – een echo van de koloniale stemmen en van de voorvechters van de beschavingsmissie – stigmatiseerde vanaf de jaren zestig het leven in het dorp

als minderwaardig, omwille van het ontoereikende voedsel, het onzuivere water, de gebrekkige hygiëne en de erbarmelijke woningen, maar ook omwille van de daar inefficiënt georganiseerde arbeidsvoorziening; in het dorp was men hulpeloos overgelaten aan natuurrampen, gevaren en infecties. Vanaf de late jaren zestig werd onder president Mobutu een eurocentrische of neokoloniale retoriek van modernisatie opgenomen in de nationalistische doelstellingen van de partijstaat. Het geheel werd aangeboden onder de sluier van de authenticiteitspolitiek. Net als in de koloniale dagen wakkerde deze retoriek het verlangen van vele migranten in Kinshasa aan om te breken met hun duistere oorsprong, en hun collectieve geheugen te verblanken door een actief engagement in de beloofde 'verlichte' projecten van biomedische zorgverlening, verstedelijking, industrialisatie, formeel onderwijs, liberaal individualisme en een gecentraliseerde natiestaat. De meeste immigranten namen de nieuwe lingua franca van Kinshasa over, het Lingala; het is frappant dat de mannen nog zelden hun moedertaal spraken, zelfs niet in eigen huis. Vele migranten adopteerden de Franse taal en plooiden zich naar de gebruiken die met westerse scholing en consumptie zijn geassocieerd. De lokroep van de stad, de verbeelding van modernisatie en de religieuze taal van bekering, plaatsten onophoudelijk school en traditie, biomedisch geschoold personeel en kwakzalvers of toverdokters, farmaceutica en fetisjen, weten en geloven, intellectueel werk en handenarbeid, goed en kwaad, Christus en satan, wetenschap en magie of ongeletterde lichtgelovigheid, of moderne ontwikkeling onder de leiding van de moderne mens op kantoor en de morbide achterhaaldheid van de ongeletterden en hun huishoudelijke bezigheden in het dorp, tegenover elkaar. Het zogenaamde traditionele geloof, de rurale familiale verplichtingen en het traditionele huwelijk – geassocieerd met hoge verwachtingen rond vruchtbaarheid en met sekse-discriminatie onder het gerontocratische en avunculaire gezag – kortom alle zichtbare vormen van gehechtheid aan het voorouderlijke, werden gedurende de jaren zeventig door het modernistische stedelijke discours als irrationeel en als de oorzaak van de ongezonde en achterhaalde levensstijl in de voorstedelijke sloppenwijken verbannen. Geleidelijk ontplooiden de hoofdstad en de andere nieuwe centra zich tot een duale samenleving van machtigen tegenover machtelozen (of verstotenen), en van een rijke minderheid tegenover een verpauperde meerderheid. Sedert de jaren tachtig verwijdde zich de kloof tussen enerzijds een zeer kleine vermogende en gefortuneerde minderheid, die zich, terend op de inkomsten van de staat, ophoudt in de luxueuze residentiewijken van Kinshasa en een overweldigende meerderheid van mensen anderzijds, wiens luttele inkomen onvoorspelbaar en haast onleefbaar is. Wanneer een doorsnee Kinois een winstgevende bezigheid heeft, is hij of zij veelal betrokken in de zogenaamde informele sector, kleinhandel en diensten (De Villers 1996). Negentig procent van de economische verantwoordelijkheid in deze sector ligt in vrouwenhanden. Zij gaan gebukt onder een extreem grote werkdruk en lange werkdagen omdat zij hun productieve, winstgevende activiteiten moeten combineren met hun huishoudelijke verplichtingen – zoals het opvoeden van kinderen, het koken van voedsel en het sprokkelen van brandhout, steeds verder weg van huis.

De *Kinois*, zoals de bevolking van Kinshasa zichzelf noemt, ontdekken hoezeer zij vervreemden van hun eigen oorspronkelijke cultuur, familie en traditionele manier van leven, onderricht en samen-zijn. In de authenticiteitsbeweging van de partijstaat onder president Mobutu in de jaren zeventig – zelf een product van de Europese stedelijke en laat-reformistische visie – werd de kansarme immigrant in de stad gedefinieerd als een *citoyen* (een burger), een typisch lid van de nieuwe natie. Deze nieuwe identiteit werd opgetogen en overtuigd gecontrasteerd met de koloniale en ambivalente naam van *évolué* of *geaccultureerde*, of ‘zwarte blanke’ in de omgangstaal, wat telkens een zeer hybride identiteit suggereerde. Maar ook de nieuwe figuur van *citoyen* werd geplaatst tegenover de *villageois* (dorpeling), een vervangende term voor *indigène* (de autochtone dorpeling), de nog aan de traditionele wereldvisie en levenswijze, en aan bijvoorbeeld subsistentielandbouw verknochte inboorling.

In de jaren zeventig werd een gebrekkige aanpassing aan de nieuwe nationalistische scène (zoals deze door de authenticiteitsbeweging werd georkestreerd) beschouwd als een teken van de onaangepastheid van de dorpeling die nog steeds geknecht was door de traditionele ruimte van de voorouderlijke wet. Iemand die volhardde in het afwijzen van het moderne leven in de stad door buiten schot te blijven of zelfs door tegen haar levensstijl in opstand te komen, werd snel gemarginaliseerd en verbannen als een dorpeling. Tot laat in de jaren tachtig sprak de stadsbewoner minachtend over de rurale levenswijze.

Daarna verbrokkelde deze drang naar verwestering door formele scholing, christelijke bekering of zelfs socio-economische ontwikkeling; deze weg bleek dood te lopen. In september 1991 en januari 1993 raasden golven van *jacqueries*, populaire opstanden, door de geïndustrialiseerde en welvarende wijken van Kinshasa. Op de eerste plaats bedoelden zij het geloof in de gedachte ontvoogdende en technocratische moderniteit te verdrijven; deze laatste had immers enkel geleid tot de proletarisering van de meerderheid van de bevolking. De spiegels van vooruitgang en ontwikkeling hadden het de staat mogelijk gemaakt om de veralgemeende weteloosheid verborgen te houden, en hadden verhinderd dat de culturele, sociale en gedragsmatige determinanten van deze verwarring en anarchie konden worden blootgelegd. In een dergelijke context, waarin geld een rariteit is voor de gemiddelde inwoner, en waarin overleven, op de eerste plaats voor de moeders met jonge kinderen, verwordt tot een primordiale strijd, ontstaat een zichtbaar proces dat ‘de verdorpelijking van de stad’ wordt genoemd. Het is een reflexieve beweging van zelfvoorzienigheid die uitgaat van huishoudens en buurten, en die ook de oprichting van zelfhulpgroepen (die *mutuels*, *moziki*, of gewoonweg *ONG* worden genoemd) behelst.

De hedendaagse genezingskerken zijn gebouwd op deze nieuwe dynamiek van verdorpelijking en op het puin van de messianistische authenticiteitsbeweging. De millenarische pretentie van de partijstaat in de jaren zeventig mondde uit in de triomf van de mystificerende ‘Ene’ in een wederzijdse verleiding tussen de ‘vader

van de natie en diens volk' en haar uitputting in mimesis⁵. Dronken van haar eerste millenaristische succes, waagde de partijstaat zich in 1973-74 aan de nationalisatie van alle publieke instellingen in de domeinen van media, industrie, economie, jeugd, onderwijs en geneeskunde. Het was de tijd dat de regering haar ambtenaren en jongeren opriep om hun vrije dagen te wijden aan het onderhoud van de wegen en het schoonmaken van openbare plaatsen onder het motto *pesa maboko, retrouvons les manches* – 'laat ons de handen uit de mouwen steken'. Hun arbeid wekte in dit niemandsland van publieke pleinen de indruk van een verzoevende rite van verleide en verleidende dienaars. De authenticiteitscampagne schrapt woorden als leegloper, profiteur en dief uit het vocabularium van de staat, als stigmata van een te verdrijven koloniale tijd en haar zonden. Maar het bleek een redundant en mimetisch project te zijn dat etnoculturele, en dus individuele, verschillen miskende en wegvaagde.⁶

Parodie als ironische mimesis

Genezingskerken benutten de bijbel om de levenssituatie van het volk en de gemeenschappen van hun volgelingen te bezielen met nieuw leven en nieuwe betekenissen. Zoals hun anarchistische vieringen elke moderne hiërarchie die zich baseert op professionele status en ostentatieve consumptie ondermijnen, zo wekken hun heterodoxe exegese en communautaire liturgie het wantrouwen van de formele instituties – wat tot een veroordeling door de gevestigde kerken leidt. In de genezingskerken kan iedereen, ook de meest behoeftige, ongeletterde en ongeschoolde volwassene, of kind zelfs, de gift van het spreken in tongen ontvangen en bijdragen tot de emotionele, demonstratieve, en wederzijds versterkende dynamiek van de verzamelde gelovigen, door hymnen, door bekoorlijke muziek en gebeden, sermoenen, bijbelse verzen en zegeningen, door het uitzuiveren van het kwade en door het verdrijven van het duivelse. Maar deze charismatische gemeenschappen en dit verbeeldingsrijke en associatieve spreken verbergen een strategie die zich richt op het uithollen van de grondvesten van de valse aanspraak van de staat en de formele kerkelijke instellingen op een dwingende vorm van macht – die op de dag van vandaag de voornaamste bron van inkomsten vormt voor ambtenaren en functionarissen. Tegelijk ondermijnt dit associatieve spreken het hegemonische verhaal van de (post)koloniale moderniteit die in deze context met het duivelse wordt verbonden.

Anarchistisch neemt de congregatie deel aan het bezielde woord (glossolalie, bezwering en lofspraak), dat elke verstandelijke discussie of vooropgezet discours bij voorbaat uitsluit. Aldus maakt zij van de wereld een onsamenvangende en discontinue stroom van naast elkaar bestaande uitspraken – dit toont zich het meest uitgesproken in het ontbreken van een vaststaande liturgie, en in de regelmatige accentuering van de viering door spontane 'halleluja's' en van overal opstijgend lofgeroep. In een parodie van gebaren en spreken neemt het door de heilige geest bezeten individu afstand van de geleefde realiteit door de schijnbaar steeds terug-

kerende dialogische structuur te doorbreken. Op die manier breekt de ironische parodie met de ervaring van alomtegenwoordige en almachtige maar misbruikende, en zelfs disfunctionele, moderne instellingen. De toestand van onderwijs en gezondheidszorg, de hyper-inflatie, het beleid van de regering en de incompetentie van het bestuur, de onophoudelijke onvoorspelbaarheid van het leger, alsook van de waarde van geld, ze leiden onvermijdelijk tot een gevoel van wetteloosheid en onmacht bij het publiek. In het collectief imaginaire leidt parodie tot een ont-hechten aan de verplichtingen en intriges van het alledaagse leven, en dus tot een voorafgaand verdrijven of afwenden van de eventuele negatieve gevolgen.

Genezingskerken worden getypeerd door glossolalie, een aanvankelijk allitererend en on(be)grijpbaar spreken dat een vrijblijvende sensuele en affectieve eenwording met de heilige geest verheerlijkt. Dit extatische spreken parodieert het objectieve of waarheidsgetrouwe discours dat ligt verankerd in het gezag van de bureaucratie, de orthodoxe kennis en religie.

Bijna één vijfde van de inwoners van Kinshasa tracht momenteel in en door de parodie van deze profetische kerken en pinksterbewegingen, de confrontatie met hun ervaringen van afhankelijkheid, zwakte en onvermogen aan te gaan. Zo toont de parodie hoezeer de door de publieke instellingen van de postkolonie overgenomen koloniale Franse taal, christelijke godsdienst en kapitalistische economie, voor de doorsnee bevolking de belichaming betekenen van verbittering en nederlaag. De glossolalie en de protserige imitatie van liturgische gebaren parodiëren en karikaturiseren het Frans; het (post)koloniaal model van openbare orde – met inbegrip van de authenticiteitsbeweging van de partijstaat – verschijnt hier als een vervallen maatstaf, of als een getuige uit een grijs en ver verleden. Deze vormen van parodie tonen spottend de oppervlakkige en achterhaalde rollen van missionaris en ambtenaar, en schilderen de kleinburgerlijke hedonistische levensstijl als even inhoudsloos af als de rijkdom en afgunst die de erfgenamen van het metropolitische samenlevingsmodel introduceerden.

Tijdens het ceremonieel offeren van geld aan de profeet, of aan zijn of haar assistenten, dansen en zingen de gelovigen in een cirkel rond de congregatie. Het lijkt alsof zij hun toetreden tot een nieuwe monetaire economie, nu ondergeschikt aan de heilsorde en aan de utopische idealen van gelijkheid, rechtvaardigheid en solidariteit, willen vieren. Tegelijk beoogt dit offeren de omzetting van de armoede en noden van de onderworpenen in een goddelijke genezing.

De genezingskerken integreren elementen van uiteenlopende werelden door die te tonen in een bijzonder theatrale '*bricolage*', los van hun oorspronkelijk identiteitspatroon. Geen enkel cultuurelement in het in de genezingskerken opgevoerde liturgische drama kan zich beroepen op een ontologische voorrang of op een fundamentele orthodoxie. De elementen die herinneren aan een voorouderlijke of een christelijke verwijzing worden gedestabiliseerd: ze worden van hun oorspronkelijke decor en gezagsbron ontkoppeld en in een nieuw patroon geïntegreerd. De ver-

scheidene elementen worden samengebracht in een classificatorische verwarring die zowel de verlichte koloniale als de missionaire aanspraak op orthodoxie en 'norm-alisering' van de gekoloniseerde ondermijnt. De gezingskerken beogen bekering noch emancipatie; ze streven naar genezing. De bijbel, de bron van de missionaire erfenis van een intrusieve bevrijdingsonderneming, wordt van zijn pre-tentie beroofd, het uurwerk wordt verboden in de kerken. Het boek wordt vernippert en fungeert als een excentrisch object, ontdaan van zijn representationeel of onderwijzend gezag. Het is niet langer in de eerste plaats een tekst die als onder-richt dient te worden gelezen, maar een manuscript dat in een extatisch visioen moet worden gedroomd en aangevoeld. In de gezingskerken is de bijbel het medium van spirituele kracht, een 'uitdrijvend' middel om satan (de demonische, de 'blanke' wereld) te verjagen uit het lichaam van diegenen die door de gekoloni-seerde wereld die zich nog steeds onttrekt aan de plaatselijke betekenisgeving van vervreemdende verschillen en alteriteit worden belaagd.

Genezingskerken staan hun volgelingen bij in hun pogingen zich los te weken van de westerse evolutionistische en moraliserende beschavingsmodellen. In de parodie creëren en vormen zij een (tijd-)ruimte waarin zij afstand nemen van zowel de tra-ditionele als de moderne instituties; ze verwijzen naar het recht op vrije menings-uiting om twijfel te zaaien over de gevestigde vormen van autoriteit. Enerzijds ont-wikkelen de kerken een eigen profetisch begripen van, en dito kritiek op, de samenleving. Tegelijkertijd, en anderzijds, ontvouwen zij nieuwe paradigma's van waarheid en 'authenticiteit', om aldus het rijpen van tegenkrachten en nieuwe modellen voor ontwikkeling te bemoedigen. Tegenover de institutionele ortho-doxie en autoriteit van de gevestigde kerken en de politiek van authenticiteit, belichamen deze kerken al doende het recht van het individu op een eigen singuliere inspiratie en heterodoxe expressie.

De gezingskerken zijn in de ban van de circulaire logica van de parodie waarin iets wordt bevestigd door de onderschikking aan zijn tegendeel, terwijl de beide polen tezelfdertijd in een ambivalent spel worden bekrachtigd. Een dergelijke parodiërende aanval op het wezen van de (post)kolonie zaait twijfel en leidt tot de intellectuele bevrijding van de gelovige, weg van de gedegradeerde status van évolué die de centrale waarden van missionaris en (post)koloniale moderniteit reproduceerde. De profetische kerken prediken een christelijke God – onder de naam van Jezus, of van de heilige geest – die tegelijk ten strijde trekt tegen, en medeplichtig is aan, de heidense voorstellingen en voorouderlijke en therapeutische culten. De heilige geest verschijnt in feite als goedheid en als anti-kwaad, of als bron van deugdzaamheid, en als – inverse – identiteitspool van de sataani. Voor deze kerken tonen de heilige geest en de sataani een orde met een dubbel aange-zicht, zoals de profeet die hekserij aanklaagt maar mogelijk, en tegelijk, zelf een heks is, of zelfs een makkelijk slachtoffer van hekserij. Onmiskenbaar plaatst beke-ning de gelovige in het middelpunt van het oneindige lijfelijke gevecht tussen goed en kwaad. Het menselijk bestaan toont zich als een toevallige tegenstelling waar-

in het kwade voortdurend tracht het goede uit te roeien: de kansen op tegenslag zijn even groot als de kansen op voorspoed. Omwille van het homeopathische principe ontspruit daarenboven het goede aan het auto-destructief tegen zichzelf gerichte kwade.

De deconstructie van de moderniteit

We kunnen concluderen dat de genezingskerken op een eigen manier de culturele dekolonisatie voortzetten, die de intussen ter ziele gegane partijstaat in de jaren zeventig had ingeluid. Onder het mom van het herstel van een sociale en culturele eigenheid, definieerde de partijstaat voor haar burgers een nationaal gecentreerde Afrikaanse identiteit en een cultureel georiënteerd perspectief in de vorm van een nieuw politiek verbond. In de jaren tachtig evenwel betekende de uitbuiting door inefficiënte staatsinstellingen tevens het einde van het partijprogramma.

De genezingskerken spelen een duidelijke rol in het pacificeren en verenigen van de inwoners van de hoofdstad. De kerkgemeenschappen voorzien in nieuwe vormen van sociale verantwoordelijkheid en lotsverbondenheid; ze bieden een omvattende maar vereenvoudigde etiologie van de verdorvenheid en de gevaren van het hedendaagse leven in de stad, en suggereren dat het lot van het individu verknoopt is met de staat van zonde en gratie van alle mensen van God. De volgelingen sporen mekaar aan tot waarachtig spreken en tot een interactie gebaseerd op betrouwbaarheid; zij introduceren soberheid en verdeling (*makabu, nsinsani*) als gespreks-onderwerp, en contrasteren deze ideeën met de bedrieglijke authenticiteitsidealen, de illusoire consumptiewaarden en met de hedonistische levenswijze die hun bestaan in de jaren zeventig en vroege jaren tachtig hebben doordrenkt. Door dit leven te bestempelen als leugenachtig en misleidend vervloeken de kerken de kapitalistische waarden van het Westen.

Het ogenschijnlijk betekenisloze spreken-in-tongen en het vervoerde maar onleesbare schrijven in naam van de heilige geest, veruitwendigt een vorm van modern discours voorbij de controle van de koloniale en moderne discursiviteit en normativiteit. In het imiteren van de fonetische of orthografische kenmerken van zowel de beide autochtone talen als van het Frans of zelfs het Engels ondermijnt het ontglippende spreken in tongen of het schrijven in vervoering de Franstalige meesterstem van de blanken, van de moderniteit en van de christelijke orthodoxie. Vaagheid en subjectiviteit worden tot op zekere hoogte verheven tot de mogelijksvoorwaarde voor culturele vertaling en interculturele communicatie. De aanspraak van moderniteit en geletterdheid op historische superioriteit en volmaakbaarheid wordt omgebogen in het streven naar een vorm van communicatie voorbij de sluier van het culturele verschil. De genezingskerken verwelkomen hierbij subjectiviteit en sociale non-conformiteit als een bron van gratie of wedergeboorte voor de gemeenschap. Het spreken in tongen of het mechanische schrijven als een gedeelde, oneirische en sensuele gift herleidt fenotypische en culturele verschillen tot een onderhandelbare tussenruimte of tot het con-sensuele hervormen van een

weergaloze en multi-culturele ervaring. Anders geformuleerd zijn de boodschappen in de context van de gezingskerk niet gegrond in instructie en assimilatie (zoals in de missionaire kerken en de koloniale staat), maar in het overkomen van zowel vervreemding als rigiditeit van betekenis. De heilige geest en de visioenen van de profet bieden een nieuwe wordingsruimte voor subject en gemeenschap; hun boodschappen verwoorden een innerlijke dimensie, een innerlijke stem en spiegeling van het individu, in relatie tot een keuze die dient gemaakt, een groei die dient bereikt, en/of een sociale relatie of een opgedane ervaring die dient gedefinieerd te worden. De gezingskerken bieden een tijd-ruimte voor culturele openbaring met het oog op het leesbaar of voorstelbaar maken van de wereld, los van discriminerende tekens en noties die verwijzen naar een orthodoxie, een ethische rechtschapenheid of een elitaire identiteit en cultuur. Het missionaire en koloniale, vernederende discours of de evolutionaire en theologische verhalen over wat de Koongo in vergelijking met het Westen en de christelijke kerk 'niet zijn', wordt door de profetische kerken getransformeerd tot een bezielende en machtigende kijk op wat het voor Koongo mannen en vrouwen betekent en hoe het voelt om zich voor transnationale contacten en een interculturele verbintenis open te stellen, vanuit een plaats van menselijk en historisch handelen die niet door de westerse sprookjes van moderniteit, vooruitgang en openbaring werd voorgeschreven.

De momenten van *'témoignage'* of getuigenis, voor de verzamelde congregatie, van iemands lijden en bekering, leiden tot een verhalende communicatie uit eerste hand die de anders chaotische, tegenstrijdige en verbijsterende ervaringen in kaart brengt. Deze momenten verwijzen naar afgunst en geld, naar het luxueuze leven, naar competitie om macht, naar nieuwe aspiraties en/of naar nieuwe vormen van sociabiliteit tegen de achtergrond van dorp en voorstad, en op de nationale en internationale scene. Vervolgens getuigt de volgeling van de ommekeer in zijn leven, vanaf het moment dat hij zijn frustraties had verwelkomd als boodschappen of aansporingen van de heilige geest. Deze laatste roept de ingewijde op tot nieuwe en sobere vormen van een zelf-kritische ontvankelijkheid voor de eisen van het leven in de stad en de ondeelbare pluraliteit die haar eigen is.

Mijn conclusie is hoopvol. Door een her-betovering of 'verlichting' (in de oorspronkelijke betekenis van het woord), die het leven bevrijdt van een angstwekkende zwaarte, van duistere oppressie, van dwangmatige gewoonten, bevorderen de gezingskerken een nieuwe wereldorde en existentiële realiteit. Door het werfelende ritme van muziek en dans, door de zegeningen, door het zuiveren met water afkomstig uit de geestelijke rivier in het midden van de bijeenkomst, door het geklap van de genezer met een palmtak of witte doek voor de ogen van de gelovige, wordt de volgeling gebracht tot het verjagen of uitdrijven van zijn falen of tegenslag. De gegevenheid van het verleden en het opgelegde maar vervreemdende sociale zelf worden hierdoor ontbonden, en een nieuwe situatie (een die, in de traditionele beleving, verwijst naar het voorouderlijke bestaan na de dood)

opent zich als een tijd van lichtheid of spirituele wording. De genezingskerken slaan de homogeniteit en denkbeeldige eenheid van de koloniale bureaucratie en de partijstaat en de autoritaire meesterstem van deze laatste, uitgezonden door de nationale radio en televisie aan diggelen. Dit bewerkstelligen de genezingskerken door meervoudige, en zelfs discordante, innerlijke krachten en stemmen op de voorgrond te plaatsen. Subjectiviteit is niet langer verdacht, zoals ten overstaan van de traditionele oudere, of zoals ten tijde van het koloniale streven en de pogingen van de partijstaat in het vormen van respectievelijk de elite en de *citoyen*. De partiële transcripties door de klerk van de extatische boodschappen tijdens de ontmoetingen belichamen geen gedragscode, maar getuigen van de menigvuldige of differentiële gift van genade, door de (goddelijke) levensbron aan de gemeenschap en aan de subjectiviteit van de leden geschonken: extatische boodschappen zijn een vrije gift van de heilige geest (geconnoteerd met de 'blanke' voorouder). Eerder dan het geven van een ontladende, vrije loop aan hun gevoelens, ontwikkelen de leden van de genezingskerk een mimicry om te spotten met de koloniale agressie, met de macht van de missies en de partijstaat, om aldus inzicht en controle over hun onderwerping af te dwingen. Belangrijker, en voor de sociale rol van deze kerken cruciaal, is de creatie van het subject als een zelf-gecentreerde instantie binnen het veld van meervoudige krachten en radicaal verschillende culturele horizonten in de stad, en het vieren van de mogelijkheid van het individu om subjectieve betekenis te benoemen en in het eigen lichaam in te schrijven, in samenhang met de primaire habitus en het onbewuste, en met voorstellingen en waarden die niet door de (post)koloniale cultuur of door de ideologie van de partijstaat werden opgelegd. Geleidelijk ontwikkelen de genezingskerken inderdaad een daadwerkelijk houvast van de bevolking op het openbare leven, ten minste binnen de eigen buurt, omdat de voorgedragen ethiek het streven van de volgelingen naar verdorpelijking en naar het vestigen van een gevoel van gemeenschappelijkheid en toebehoren in de eigen buurt ondersteunt.

De genezingskerken koesteren de aandacht voor het individu, en voor zijn of haar levensproject en gemeenschap; het zijn zowel de slachtoffers van een menigvuldige modernisatie als de basis waarin en waaruit een nieuw cultureel en sociaal complex zal moeten ontstaan met de profeet als sociaal ondernemer. De staat blijft buiten het bereik van de bevolking, maar er is een burgerlijke samenleving in de maak. De plaats van de persecutieve en bijzonder viriele clan-voorouderfiguur wordt ingenomen door de heilige geest. Noch de voorouders, noch de gerontocratie van de clan-ouderen blijken voldoende in staat zich op een positieve manier te verbinden met de zelf-kritische houding die door geletterdheid wordt gevoed, en evenmin met het urbane, meer individualistische en kapitalistische ethos van vooruitgang. Hierbij lijkt de aandacht van de kerkgemeenschap in de eerste plaats uit te gaan naar de moederlijke bezorgdheid om levenstransmissie en regeneratie in een matri-centrale gemeenschap of in een zich voltrekkende verdorpelijking, waarin de betrokkenen opnieuw een vorm van controle over hun lichamelijke bestaan, hun waarden en hun netwerken vorderen. En bovenal worden de aan het Westen

toegeschreven krachten van het boek en de bijbel, van geld, van televisie en satelliettelefoons, door de gezingskerken heroverd in de vorm van symbolisch kapitaal dat in het proces van gemeenschapsvorming wordt geaccumuleerd.

Dit artikel is een samenvatting van een langer betoog, dat gepubliceerd is in het blad van het CMI in Brussel.

De complete tekst kan desgewenst bij de eindredacteur van 'Wereld en Zending' worden aanvraagd.

1 G. Deleuze en F. Guattari, *A thousand plateaus*, The Athlone press, London, 1987.

2 G. Balandier, *Cahiers des religions africaines* 1993-94, Themanummer: Sectes, cultures et sociétés – les enjeux spirituels du temps présent, 27-28, vols.53-56, p. 608.

K. Diangienda, *l'Histoire du kimbanguisme*, Kinshasa Editions Kimbanguistes, 1992.

E. Libert, *Les missionnaires chrétiens face au mouvement kimbanguiste: documents contemporains* (1921). *Etudes d'histoire africaine* 2:121-154, 1971.

W. MacGaffey, *Modern Kongo prophets: religion in a plural society*. Bloomington, Indiana university press, 1983.

J. van Wing, *Le kimbanguisme vu par un témoin*. *Zaire*, 1958 12(6) pp. 563-618.

3 Jean en John Comaroff (red.), *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago, University of Chicago press, 1993.

4 Mbaya Kankwenda (red.) *Zaire: what destiny?* Dakar/Oxford, CODESRIA; 1993.

5 R. Devisch, *Frenzy, violence, and ethical renewal in Kinshasa*, *Public culture* 7 pp. 593-629, 1995.

6 J.-C. Willame, *Gouvernance et pouvoir – essai sur trois trajectoires africaines: Madagascar, Somalie, Zaire*, Brussel, Afrika Instituut-CEDAF; Paris, Harmattan (Serie *Afrika-studies*), 1994.

Verdere literatuur

F. de Boeck, 'Postcolonialism, power and identity: local and global perspectives in Zaire' in R.P. Werbner en T.O. Ranger (red.), *Postcolonial identities in Africa*. London, 1996 Zed books, pp. 75-106.

G. de Villers (red.), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*, Brussel, Afrika Instituut-CEDAF; Paris, Harmattan (Serie *Afrika-studies*), 1996.

R. Devisch en C. Brodeur, *Forces et signes: regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka*, Paris, Editions des archives contemporaines, 1996.

J.-P. Dozon, *La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1996.

J. Friedman, *The political economy of elegance, Culture and history* 7 pp. 101-25, 1992.

J.D. Gandoulou, *Au coeur de la sape: moeurs et aventures des Congolais à Paris*, Paris, Harmattan, 1989.

Mahaniah Kimpianga, *Purification and millenarism in Zaire: a case study in the socio-medical and magico-religious practice of the Kongo of Zaire*, *Cahiers des religions africaines* 14(7) pp. 227-45, 1973.

J. le Roy, *Processus thérapeutiques groupaux dans les églises de guérison à Kinshasa*, *Connexions* Paris nr. 63 pp. 101-24, 1994.

A. Mbembe, *Provisional notes on the postcolony, Africa* 62 pp. 3-37, 1992.

Ndaywell è Nziem (red.), *La société zairoise dans le miroir de son discours religieux* (1990-1993). Brussel, Afrika Instituut-CEDAF; Paris, Harmattan (Serie *Afrika-studies*), 1993.

M. Sinda, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris, Payot, 1972.

René Devisch studeerde van 1965 tot 1971 filosofie en antropologie te Kinshasa. In de zeventiger jaren heeft hij gedurende tweeënhalf jaar antropologisch veldwerk verricht in een aantal Yaka-dorpen in noordelijk Kwaangoland (langs de grens met Angola), in de provincie Bandundu. Sinds 1986 brengt hij ongeveer vier weken per jaar door bij de Yaka en Koongo te Kinshasa, voornamelijk in die wijken gekenmerkt door zware armoede en behoefteigheid. René Devisch is verder hoogleraar antropologie aan de K.U. Leuven en lid van de Belgische school voor psychoanalyse.

Genade en religie, protestant en katholiek

In onze contreien zijn eertijds de meeste mensen (en misschien wel allen) christen geworden, doordat ze een overstap maakten van Wodan (en de zijnen) naar de God van Jezus Christus. Hoe grondig zou die overstap geweest moeten zijn? Moest de oude mens worden afgezworen of kon die meegenomen worden? Meer algemeen gesproken: verdraagt christelijk geloof zich met vreemde, biografisch voorafgaande religie, ook om zo te zeggen in eigen boezem? Voor de vraag naar de christelijke waardering van die religie zou je een onderscheid kunnen maken tussen religie die 'puur' vanuit de mens komt en religie die (ook) gebaseerd is op openbaring van God in de geschiedenis. Omdat dit onderscheid naar mijn mening ingrijpender klinkt dan het is, zal ik het in het vervolg in het midden laten.

Volgens de gangbare mening staat de katholieke (hier telkens bedoeld: rooms-katholieke) traditie eerder positief en de protestantse eerder terughoudend tegenover deze religie. Katholieken hebben in deze beeldvorming de neiging een doorlopende lijn te trekken naar het christelijk geloof, terwijl protestanten juist de breuk onderstrepen. In het volgende wil ik eerst aangeven dat deze gangbare mening weliswaar niet nergens over gaat, maar toch enige nuancering verdient. Vervolgens zal ik proberen op te sporen wat de bron van deze verschillende benadering is. Tenslotte komt de vraag aan de orde, of hier sprake is van een onoverwinnelijke kloof en sluit een korte blik op de verhouding tot de andere religies dit artikel af.

Deze bijdrage is geschreven vanuit een theologiebeoefening in de katholieke traditie. Met name de reformatorische lezer is dus uitgenodigd te toetsen of aan het protestantisme recht is gedaan.

1 Het gangbare beeld

Laat ik bij de schildering en nuancering van het gangbare beeld beginnen met de katholieke benadering. In de volgende paragraaf zal ik de andere volgorde kiezen. Kenmerkend voor de katholieke benadering is de doorlopende lijn. Theologisch geldt Thomas van Aquino als grote voorman van deze gedachte: wat je in het menselijke als zodanig aantreft wordt door Gods benadering van de mens in Jezus Christus niet afgestoten, maar opgenomen en verder ontwikkeld. Of met de woorden van Thomas zelf: de genade heft de natuur niet op, maar veronderstelt en vervolmaakt ze.¹ In het verlengde daarvan acht Thomas de mens in staat om vanuit zichzelf en de eigen beschouwing van de wereld God naar waarheid op het spoor te komen. Dat God bestaat is voor ons mensen aantoonbaar vanuit de gevolgen ervan, dat wil zeggen de schepping.² Op het einde van de negentiende eeuw heeft het Eerste Vaticaans Concilie die gedachtegang hernomen: 'Wie zegt, dat de ene en ware God, onze schepper en Heer, niet door hetgeen gemaakt is met het natuurlijke licht van de rede met zekerheid kan worden gekend, zij uitgebannen.'³ Veertig jaar later werd dit nog aangescherpt in de zo genoemde Anti-modernisteneed (1910): 'Ik omhels met vastigheid en aanvaard ..., dat God, oorsprong en doel van alles, met het natuurlijk licht van de rede "door wat gemaakt is" (Rom. 1:20), dat wil zeggen door de zichtbare werken van de schepping, zoals een oorzaak door haar gevolgen met zekerheid kan worden gekend en zelfs ook kan worden bewezen.'⁴

Wat ligt – nog steeds volgens de gangbare mening – ten grondslag aan deze neiging om een doorlopende lijn te trekken van de mens in de schepping naar de mens in Christus? Neutraal geformuleerd: men houdt hier rekening met een doorwerken van de scheppingsgenade, zodat in het verlengde daarvan Gods doen en het (door God gedragen) menselijk doen ineen kunnen vloeien. Bij sommige waarnemers gaat dit gepaard met de verdenking dat zo de erfzonde niet strikt serieus wordt genomen.

Dit beeld vraagt om enige nuancering. Ook in de katholieke traditie is de doorlopende lijn niet vanzelfsprekend. Thomas van Aquino zegt uitdrukkelijk, dat we niet kunnen weten wat God is, maar alleen dat God is.⁵ Zijn godswegen zijn geen godsbewijzen in onze zin van het woord, maar verhelderen in termen van de zintuiglijke ervaring, wat we als gelovigen met 'God' bedoelen. Bovendien is interessant, dat hij niet zomaar zegt dat de natuur veronderstelling van de genade is, maar 'zoals het vervolmaakbare veronderstelling is van volmaaktheid'. Welnu, het vervolmaakbare is niet op die manier veronderstelling van volmaaktheid dat het uit zichzelf het volmaakte kan oproepen, maar zo dat daaruit het volmaakte door de volmaaktheid opgeroepen wordt; zoals de liefde het liefdevermogen van de ander opwekt. En bij het Vaticanum I kan genuanceerd worden dat daar ook uitdrukkelijk wordt opgemerkt dat feitelijk in de door de erfzonde gekenmerkte situatie de toegang naar God maar al te gemakkelijk met dwalingen bezaaid zal zijn. En dat God ons begrijpen altijd overstijgt.⁶ Maar ook met deze nuanceringen blijft staan dat de katholieke traditie er met een zekere nadruk aan vasthoudt dat Gods

openbaring en genade de beweging van natuurlijke religiositeit niet afwijst maar in zich opneemt.

Dat ligt anders in de protestantse benadering. Karl Barth heeft dat op de hem eigen markante wijze zo geformuleerd: 'Religie is ongeloof; religie is een aangelegenheid, men moet welhaast zeggen: de aangelegenheid van de goddeloze mens.'⁷ Er is geen brug van de mens naar God zoals de katholieke traditie die meent te kunnen zien in de analogie van al het zijnde als geschapen met God als de schepper ervan. In deze positiebepaling ziet Barth het fundamentele verschil met de katholieke traditie: 'Ik beschouw de analogia entis als de uitvinding van de antichrist en ben van mening dat men harentwege niet katholiek kan worden. Waarbij ik me tegelijk permitteer om alle andere redenen die men kan hebben om niet katholiek te worden, als kortzichtig en niet serieus te beschouwen.'⁸

Nu is de positie van Barth wel minder zwart-wit dan deze losse korte citaatjes zouden kunnen doen vermoeden. Op de eerste plaats is belangrijk te zien waardoor Barth wordt gedreven. Dat is de soevereiniteit van God. God kan als God alleen de eerste zijn, en dat wil zeggen zonder meer de eerste. Daarom neemt God zelf het woord. Ieder woord van de (religieuze) mens dat daaraan vooraf zou gaan is uit den boze, omdat het alleen maar kan leiden tot een God naar het beeld van de mens: een eclatante tegenspraak met het bijbelse spreken. Vervolgens zou het een misverstand zijn te menen dat Barth hiermee het christendom een voorkeurspositie zou geven. Hij erkent het menselijk grootse dat in andere religies te vinden is. Bovendien is ook het christendom als mensenwerk religie. Zelfs als men zou zeggen dat het christendom dan toch 'ware religie' is, dient men wel te beseffen dat deze combinatie van 'waar' met 'religie' menselijkerwijs gesproken onmogelijk is: het is maar ware religie, omdat het als religie getroffen en geoordeeld wordt door de openbaring. De combinatie is een paradox, zoals het klassieke 'én gerechtvaardigd én zondaar'.

Maar de protestantse benadering is genuanceerder dan alleen de positie van Karl Barth weergeeft. Zijn afwijzing van de religie heeft ook daar kritische geluiden opgeroepen. Zo schrijft Hendrik Kraemer: 'Ook nog in haar meest verlaagde vormen is de religie er een bewijs voor dat de mens door God bezocht wordt. Hij kan Hem niet kwijtraken. Ongemerkt is het religieuze bewustzijn van de mens het slechte geweten van de mens jegens Hem, omdat het Hem kent en toch weigert Hem te erkennen.'⁹ Daarom vindt Kraemer Barths behandeling van de religie als werkheiligheid eenzijdig. In hoeverre Karl Barth ook al zelf later deze eenzijdigheid heeft overwonnen (een vraag die ook Kraemer zich stelt¹⁰), kunnen we hier in het midden laten. Bij alle nuancering van de protestantse benadering blijft staan dat daar een zeer grote terughoudendheid bestaat om vanuit religie en religiositeit een (ook) doorlopende lijn te zien naar christelijke openbaring en geloof.

2 Waar gaat het om?

Wat is het springende punt van verschil in deze benadering? Wat is de bron van dit verschil? Vaak wordt verwezen naar de theologische antropologie: protestanten nemen de erfzonde serieus, terwijl katholieken die wat relativeren. Katholieken zijn van mening dat de erfzonde het menselijk vermogen om God te kennen niet vernietigt, maar 'slechts' verwondt. Hoe zou Gods schepping immers door de zonde overtroefd kunnen worden? Daartegenover wordt dan als reformatorische positie geschilderd dat de erfzonde het menselijk kennen van God vernietigt. De erfzonde bestaat er immers in dat de mens zichzelf in het middelpunt stelt (*incurvatio in se ipsum*), dus met de rug naar God gaat staan. Hoe zou je dan God nog kunnen zien? Dit spoort met het verschil van protestantse en katholieke benadering, dat ik in de vorige paragraaf als het vaak voorkomende beeld tekende.

Deze benadering voldoet niet. Ze gaat niet direct in op datgene waarom het eigenlijk in de Reformatie ging. Het ging kort gezegd in de Reformatie niet om de erfzonde en dus om de mens in zijn (on)mogelijkheden met het oog op de relatie tot God, maar om de genade en dus om de vraag wie God voor de mens kan zijn. De reformatorische ontdekking was de onvoorwaardelijk genadige God, God van belofte juist ook voor de zondaar. Feitelijk speelde in die ontdekking het zondebesef wel een belangrijke rol, maar dat was slechts de bedding van die ontdekking. Die onvoorwaardelijkheid hield voor de reformatoren ook in dat Gods genade dan ook niet van andere dingen, met name van bemiddelende instanties afhankelijk kan zijn zoals traditie en uiterlijke rituelen. De brug tussen God en mens wordt door God geslagen, niet door de mens. Genade is geschenk.

Maar wat is geschenk? Je kunt aan een geschenk twee aspecten onderscheiden.¹¹ Een geschenk krijg je gratis, want je hoeft het niet te betalen of anderszins te verdienen. In die zin kun je een geschenk des te groter noemen, naar de mate dat ik het niet zelf kan betalen. Dit kun je het negatieve aspect van de genade noemen. Maar het mooiste geschenk is een geschenk dat ik onmogelijk kan betalen, omdat het niet in het kader van het betaalbare past. Een handdruk kan een meer dan betaal- en bevroedbaar geschenk zijn, omdat het iets van de ander zelf tot uitdrukking brengt en zo gemeenschap van erkenning sticht. In de Reformatie gaat het vooral om het tweede aspect en pas in het kielzog daarvan om het eerste. De grote nadruk op de zondigheid, die in reformatorische stromingen kan worden aangetroffen, is daar op haar beste ogenblikken de weerschijn van het doordringen van Gods genade, niet omgekeerd. De brug tussen God en mens is een brug van Gods genade en dus van God naar de mens, niet omgekeerd. Vandaar de weerstand tegen het belang, dat aan bemiddelende instanties zou moeten worden gehecht. Dat zou toch maar weer de gedachte kunnen oproepen als zou het slechts om een betaalbare en bevroedbare genade gaan. De genadige God spreekt ieder direct aan.

Met name dit laatste riep reactie op bij de 'oud-gelovigen'. Hoe zou het geloof onafhankelijk kunnen zijn van de traditie en van de rituelen met hun objectief materieel karakter? Maken de reformatoren het geloof niet afhankelijk van individuele

willekeur? Om dat te verhinderen werd van die kant des te sterker de waarde van autoriteit en voorgegeven riten beklemtoond. Natuurlijk wilde men ook hier de absolute prioriteit van Gods genade overeind houden. Maar op de vraag hoe dat het best kan gebeuren, wordt verwezen naar de traditie en sacrale riten. Het concilie van Trente herkende enerzijds de zorg om de voorrang van Gods genade en kwam daaraan in de eerste fase met het respectabele decreet over de rechtvaardiging verregaand tegemoet, maar was niet in staat het belang ervan tot uitdrukking te brengen bij de nadere vormgeving van sacramenten-theologie en -praktijk. In dat opzicht bleef het concilie goeddeels steken in een herhaling van wat sinds enige eeuwen gangbaar was, ook al gaf het tegelijk in de hervormingsdecreten belangrijke correcties op heersende misstanden. De tridentijnse kerk zag de beste verdediging van de absolute voorrang van Gods genade in het beklemtonen van het objectieve karakter ervan. Ze verdedigde de menselijke vrijheid (en verzette zich tegen de gedachte van haar volledige ontkrachting door de erfzonde) niet omwille van die vrijheid zelf, maar ter wille van de objectiviteit van de genade. De genade raakt niet de subjectieve gezindheid van de in en tot geloof bekeerde mens, maar die mens zelf in zijn objectief wezen. Ze betreft niet slechts de mens in het gebruik van de vrijheid, maar in de vrijheid zelf.

Dit verschil van instaan voor de prioriteit van genade brengt met zich mee dat de inzet van de menselijke vrijheid in verband met de relatie tot God (de goede werken) in de visie van de Reformatie uitdrukkelijk volgt op het gebeuren van de rechtvaardiging als haar vruchten, terwijl hij katholiek gesproken daarvan deel uitmaakt.

3 Blijvende kloof?

Voor een benadering van de vraag of er sprake is van een onoverbrugbare kloof is het belangrijk vast te stellen bij welke vraag precies deze kloof opdoemt. Dat is niet de vraag naar de verhouding van erfzonde en vrijheid, maar ook niet die naar de verhouding van algemene en bijzondere openbaring. De kwestie van algemene en bijzondere openbaring ging in theologie en kerk pas een sleutelrol spelen in de tijd van de vroege Verlichting, toen een deïstisch godsverstaan opkwam. Ook de reformatoren kennen de openbaring in de schepping. Maar daarbij beklemtonen ze dat ook die openbaring alleen maar gave kan zijn en dus van de mens de bereidheid vergt om open te staan voor het andere en daaraan zichzelf ondergeschikt te weten. De katholieke benadering legt er de nadruk op, dat openbaring weliswaar gave is en als zodanig de mens te boven gaat, maar dat God het de mens nu juist ook heeft gegeven openbaring te verstaan. De centrale vraag is daarom: wie is God? Het gezamenlijke antwoord van alle christenen luidt: de genadige God zoals verschenen in Jezus Christus. De verschillende wegen van beantwoording ontstaan bij de vraag, hoe daaraan het beste recht gedaan kan worden.

Het is verhelderend het verschil van protestantse en katholieke benadering even te plaatsen in een iets verder reikende historische context. De theologie van de chris-

telijke Oudheid benaderde de vraag naar God met een neoplatoons gekleurde visie op de werkelijkheid. Mens en wereld zijn beeld van het oerbeeld. Daarbij is het beeld niet een los op zich bestaand afgietsel van het oerbeeld. Het beeld is slechts beeld, omdat het gehouden en getrokken wordt naar het oerbeeld. Het mysterie (oerbeeld) is hier het omvattende. Ik merk hierbij op dat dit denkpatroon natuurlijk spanningen oproep, want christelijk geloof verkondigt juist een God die de geschiedenis binnentreedt. Je zou het wat vereenvoudigend in een beeld kunnen zeggen. Als de omvattende (hetgeen neoplatoons ook inwoning betekent) is God aanwezig aan de omtrek en gelijkelijk over het hele oppervlak van de cirkel; als verschenen in Jezus Christus staat God in het middelpunt van de cirkel. In discussie met het neoplatoons godsbeeld van Arius was dan ook een christologische correctie nodig. Die leidde tot de nadere bepaling van het godsverstaan als de drie-ene en van Christus als beeld van de onzichtbare God en wel als samenvatting van diens heilsplan, dat wil zeggen genade-dynamiek. Of het in de christelijke Oudheid is gelukt om de spanning in het godsverstaan vruchtbaar vorm te geven, kan hier in het midden blijven. Met het oog op de ontwikkeling in het Westen is belangrijk, dat genade hier primair als iets omvattends werd opgevat als een krachtveld, waarin de gelovige met name in de liturgie wordt opgenomen. De werkelijkheid van mens en wereld wordt van genade vervuld, of anders gezegd: is sacramenteel, waar ze in die dynamiek van Gods genade als het oerbeeld wordt meegevoerd.

Dat is na het toch nogal abrupte einde van de christelijke Oudheid in de Germaanse Middeleeuwen verregaand in vergetelheid geraakt. Genade is dan niet meer de alomvattende en meetrekkende heilsdynamiek die zich aan dingen en (rituele) handelingen meedeelt door deze in zich op te nemen, maar een verborgen kracht in die dingen en handelingen. Daarmee ontstaat het gevaar dat de genade via die dingen en handelingen manipuleerbaar wordt. Natuurlijk wilde ook de middeleeuwse kerk vasthouden aan de absolute prioriteit van de genade en beklemtoonde daarom op verschillende manieren dat de genade in die dingen en handelingen op mysterieuze wijze aanwezig was. Maar het lukte onvoldoende om dat in theorie en praktijk duidelijk te maken. Dat als reëel ervaren gevaar riep zoals gezegd het protest van de Reformatie op.

Deze korte plaatsing van de kerkstrijd van de zestiende eeuw in het verlengde van de ontwikkeling in hellenistische en Germaanse context wijst erop dat het protest van de Reformatie niet gericht was tegen de hele ontwikkeling van het christendom vanaf de verwevenheid met de hellenistische cultuur, maar vooral tegen een ontwikkeling in het Germaans bepaalde christendom. Zonder dit verder te preciseren (via de vragen of de Reformatie niet tegelijk ook een kind was van dit christendom, en of in deze ontwikkeling niet ook naweën te bespeuren zijn van de niet afgeronde discussie met het neoplatonisme) kan hierin een suggestie worden gevonden dat de kloof via een hernieuwde bezinning op de eerste gemeenschappelijke eeuwen (en dan vermoedelijk ook in gesprek met die andere erfgenaam van de kerkvaders, de Oosterse kerken) wellicht overbrugd kan worden.

Op die weg, die we hier natuurlijk niet kunnen uitwerken, dient zich ook al op afstand zichtbaar een groot probleem aan. De verrijking die zo'n hernieuwde bezinning lijkt te bieden is het dynamische zicht op de verhouding van God en mens. Maar in zijn historische vorm is dit verstrengeld met een eenheid tussen God en mens, die in onze moderne tijd niet meer op plausibiliteit mag rekenen: het gaat er in de wereld niet goddelijk, maar wereldlijk toe. En ook was het toenmalige denken over werkelijkheid verbonden met een idee over orde dat sterk onder kritiek is gekomen.

Een louter teruggrijpen naar vroeger tijden is dus onmogelijk. Maar de herinnering kan de tegenstelling van de protestantse en de katholieke benadering relativiseren. Zijn deze twee zo diametraal tegengesteld dat ze elkaar zonder meer uitsluiten en geen derde toelaten? De katholieke klemtoon op het voorgegeven objectieve en daarop dat God fundamenteel niet vreemd is aan de mens, heeft vooral aandacht voor de genade als blijvend voorafgaande veronderstelling van alles wat werkelijk mag heten. Wat vervolgens binnen de geschiedenis als Gods genade verschijnt, kan daaruit weliswaar niet worden afgeleid, maar ook niet in tegenspraak daarmee zijn. Gods genade is de genade van de Schepper, die vanaf het begin deze werkelijkheid draagt en tot het einde zal leiden. De protestantse klemtoon op de subjectieve relatie van het individu en van de door de Geest opgeroepen gemeenschap heeft vooral aandacht voor de genade als verrassend gebeuren in de geschiedenis, een puur geschenk, dat tegelijk de nood eraan laat zien. Gods genade is de genade van de Verlosser die nieuw leven geeft, telkens opnieuw. De herinnering aan de eerste eeuwen kan ons erop wijzen dat Gods genade niet alleen bij de oorsprong en bij het midden, maar ook bij de voleinding van de geschiedenis behoort. Pas in de voleinding zal oplichten hoe oorsprong en middelpunt van de geschiedenis bijeen horen. En dat betekent ook dat vanuit de voleinding pas echt zal blijken, wat en hoe de oorsprong en wat en hoe het middelpunt is; hoe het menselijk doen in Gods genade wordt opgenomen en hoe niettemin Gods genade tegenover dat doen blijvend anders is. Daarom wordt in het perspectief van de voleinding zowel de katholieke als de protestantse benadering gerelativeerd. Iets van deze voleinding schemert nu al door in de menselijke hoop, waar deze gevierd (zeiden de eerste eeuwen met nadruk) en gedaan (voegt onze tijd er met nadruk aan toe) wordt.

De katholieke benadering neigt tot een ontwikkelingsmodel, de 'preparatio evangelica'. In dat model schuilt het risico dat religie in een algemenere zin een kader vormt waarbinnen ook het christelijk geloof wordt ingepast, of ook (na de voltrokken overgang) overbodig wordt. De protestantse benadering neigt tot een confrontatiemodel. In dat model schuilt het risico dat religie als breder menselijk fenomeen weliswaar waardering oogst als cultuuruiting, maar als religieuze factor beschouwd wordt als verwarrend en overbodig. Beide worden gerelativeerd vanuit het respect voor de eigenheid van de voleinding. Die openheid kan niet de vorm hebben van een directe gerichtheid op die voleinding. Die onttrekt zich aan ons in Gods eigen mysterie. Openheid voor de voleinding voltrekt zich in de ruimte van het onderscheid tussen de oorspronkelijke zelfmededeling van God in de schep-

ping, die niet als zodanig maar alleen in empirisch concrete vormen van volks- of andere religie grijpbaar is, en de historisch concrete openbaring in Jezus Christus. Ik pleit dus voor een dialectisch model van nieuwe herkenning. De religie is niet maatgevend. Als Germanen gemeend hebben dat ze als christenen alleen maar naar een andere variant van het 'Wodanisme' waren overgegaan, is er sprake van een ernstig misverstand. Aan de andere kant is het christendom geen monopolie van religie. Als Germanen gemeend hebben dat ze hun religieuze biografie hebben moeten amputeren, is er helaas een kans gemist. Hoezeer het christendom ook belijdt dat God zelf zich in Jezus Christus met de geschiedenis inlaat en daarom in hem eenheid van God en mens ziet, het kan die eenheid niet ook nog eens op één noemer van kennis of beleving brengen. Hoezeer het christendom ook leeft vanuit Jezus Christus (en zoals we weten, kunnen ook daarbij enige kanttekeningen worden geplaatst), het kan diens uit-eindelijke betekenis nooit uitputten. Maar in het vertrouwen op die door God gegeven en te geven uiteindelijke betekenis kunnen christenen telkens weer leren van andere religie (bij anderen of in zichzelf) om op een nieuwe wijze te herkennen, wie de Jezus als de Christus was en is.

Het gaat om een herkenning die nieuw is. Het gaat erom zich in te laten met een religie als een andere. Dat doorbreekt de grenzen van zowel het ontwikkelings- als het confrontatiemodel. In dit proces zal het feitelijk christelijk geloof niet alleen zelf corrigerend zijn ten opzichte van andere religies, maar ook telkens weer tot correctie worden opgeroepen. Daarop kan een gelovige ingaan in het besef dat onze vormgeving en begrip nooit recht doen aan de belijdenis. Tegelijk gaat het om een herkenning. Dat doet recht aan de zorgen van beide modellen. Het proces wordt gedragen door de overtuiging en de daarin opgenomen hoop dat ook in dit proces van soms wellicht echte confrontatie, Jezus Christus weliswaar nieuw, maar zo juist ook verdiept en verrijkt herkend kan worden. Dat is geen puur rationeel proces in de zin van een door het logisch verstand en de zintuiglijke waarneming gestuurd verloop, maar wel rationeel verantwoordbaar. Zo is geloven.

1 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* (=STh) I, 1, 8, ad 2 en I, 2, 2, ad 1.

2 Zie noot 1, I, 2, 2.

3 Denzinger-Hünemann, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i.Br. 1991, Nr. 3026 (=DH 3026).

4 Zie noot 3, 3537v.

5 Zie noot 1, I, 3, 4 ad 2.

6 Zie noot 3, 3005, 3016.

7 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik, Bd I Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Teil 2*, Zollikon-Zürich 1938, 327 (=KD I/2 327).

8 Zie noot 7, KD I/1 VIIIv.

9 *Religion and the Christian Faith*, London

1956 p. 309. In de Engelse tekst staat 'is haunted by God'. Het 'bezoekt' mag dus zo verstaan worden, dat religie een 'bezoeking des Heren' is: zowel 'in de religie zoekt God de mens' én 'in de religie staat de mens nog in een verkeerde richting, die nog een ommekeer vergt'.

10 Zie noot 9, 193vv.

11 Vergelijk het onderscheid van 'gratuit' en 'gracieux' bij L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1990 p. 113v.

Ad Brants (1943) doceert dogmatische theologie aan de theologische faculteit van de KUN in Nijmegen. Hij publiceert met name op het gebied van de theologie van kerk en sacramenten.

Religieuze tolerantie en seculiere staat in India

In 1997 hebben India en Pakistan feestelijk hun vijftigjarige onafhankelijkheid herdacht. In 1947 werd India een seculiere, democratische republiek. Volgens de Rudolphs was die keuze voor het secularisme gegrond in de traumatische ervaring van het bloedige geweld tussen hindoes en moslims waarmee de onafhankelijkheid gepaard ging. De les van de deling van 1947 was dat het gebruik van religie in de politiek dodelijk was ('religious politics kills').¹ Pakistan had dezelfde ervaring, maar schijnt er een andere les uit te hebben getrokken: het werd een islamitische republiek.

De afgelopen jaren is het seculiere karakter van de Indiase staat opnieuw ter discussie gesteld. Die discussie is opgeroepen door de oprechte bezorgdheid of het secularisme wel het hoofd weet te bieden aan het religieuze of communale geweld in India. Vanaf 1980 hebben religieuze conflicten sterk aan intensiteit gewonnen met als dramatische dieptepunten de massale pogrom van de Sikhs in 1984 en de vernietiging van de *Babri Masjid moskee* (Ayodhya) in 1992-93, waarbij duizenden mensen, vooral moslims, het leven lieten. Enkele kritische sociale wetenschappers hebben opgeroepen het concept van de seculiere staat opnieuw te doordenken. Daarbij voeren zij aan als argument dat het secularisme geen oplossing biedt voor het religieuze geweld in India maar juist de diepere oorzaak daarvan is. Het secularisme is in hun ogen totaal vreemd aan de Indiase cultuur en zij bepleiten daarom een terugkeer naar de oorspronkelijke traditie van religieuze verdraagzaamheid als de beste garantie voor het behoud van een pluralistische en multi-religieuze maatschappij.

Die oorspronkelijke traditie van verdraagzaamheid wil ik hier centraal stellen. Daartoe zal ik eerst enkele opmerkingen maken over het secularisme en vervolgens over de grote tegenkracht daarvan, namelijk het communalisme. Daarna zal de recente kritische herwaardering van het secularisme aan de orde komen. Wat door veel van deze discussies heenspeelt is de gedachte dat India haar voordeel kan doen

met een herontdekking en herwaardering van het eigen culturele erfgoed. De onvermijdelijke vraag rijst echter in hoeverre hier sprake is van een doorleefde traditie of een geconstrueerd verleden.

Seculier en secularisatie

Uitgangspunt in deze discussie is het onderscheid tussen het sacrale en seculiere. Het sacrale verwijst naar een domein van de werkelijkheid dat onderworpen is aan het heilsgheheim, het domein van God, religie en religieuze instellingen. Het seculiere daarentegen verwijst naar de alledaagse werkelijkheid, het *saecularis*, datgene dat tot de wereldlijke tijd behoort en voorbijgaat. Volgens Tharamangalam is dit onderscheid universeel en in alle religies en culturen aanwezig.² Alleen het verloop van de grenslijn tussen het sacrale en seculiere is aan variatie onderhevig. Bij secularisatie verschuift de grenslijn zodanig dat het domein van het seculiere wijder wordt en dat van het sacrale inkrimpt. Steeds meer sectoren van de maatschappij worden daarbij aan de overheersing door religieuze instituties en symbolen onttrokken. Een beweging in de tegengestelde richting heet dan sacralisatie. We moeten onderscheid maken tussen secularisatie als these en secularisatie als proces. De secularisatiethese neigt tot wetmatigheid en stelt de secularisatie voor als een onontkoombaar historisch gebeuren. Die notie van het onontkoombare vinden we niet alleen bij marxisten, maar ook bij een theoloog als Harvey Cox in zijn bekende boek *The Secular City* (1965). We moeten echter niet vergeten dat veel theorieën over secularisatie zijn gebaseerd op het verlies aan invloed van het christendom in Europa, waarbij de invloed van deze religie in het verleden waarschijnlijk sterk wordt overschat.³ Secularisatie als proces daarentegen betekent dat de grens tussen het sacrale en seculiere weliswaar verschuift, maar dat het verloop niet lineair is. Die verschuiving kan ook in andere richting plaatsvinden en overgaan in sacralisatie, afhankelijk van de specifieke omstandigheden. Madan wijst op de belangrijke plaats van religie in de Amerikaanse samenleving⁴, maar zou ook India kunnen noemen, waar religie de afgelopen jaren een steeds grotere rol is gaan spelen in het politieke leven.

India werd in 1947 dus een seculiere, democratische republiek, al vond de term 'secular' pas in 1976 een plaats in de preambule van de grondwet (het 42ste amendement). De grondwet garandeert vrijheid van religie, inclusief het recht die religie te propageren, de scheiding van religie en staat, het verbod op religieuze discriminatie en het recht van minderheden hun eigen onderwijsinstellingen op te zetten. Minderheden in India hechten grote waarde aan dit constitutionele secularisme, omdat zij vrezen dat het enige alternatief gelegen is in een totaal door hindoes overheerste samenleving. Ook Indiase christenen onderschrijven van harte deze grondwetsartikelen. Er bestaat echter een wijdverbreide zorg dat het Indiase secularisme in een crisis verkeert, in het bijzonder sedert 1980. Daarmee kom ik op het communalisme.

Communalisme

In navolging van Indiase sociologen zie ik het communalisme als een ideologie die uitgaat van de gedachte dat mensen met een gemeenschappelijke religie ook gemeenschappelijke economische en sociaal-politieke belangen hebben. Om de basis voor de behartiging van die seculiere belangen te versterken wordt de gemeenschappelijke religie ook gebruikt voor de constructie van etnische of communale identiteiten. Hoewel dit communalisme als doel kan hebben het algemeen welzijn van bepaalde groepen te dienen, zien we in de praktijk maar al te vaak dat het afglijdt naar exclusivisme, culturele arrogantie en pogingen anderen te overheersen. De gewelddadige conflicten tussen hindoes en moslims zijn daar een schrikwekkend voorbeeld van.

Waar komt dit communalisme vandaan? Sommige theorieën wijzen op de vroegere koloniale percepties van de Indiase maatschappij. De Britten zouden op grond van die percepties inheemse groepen hebben gedefinieerd en geclassificeerd om vervolgens politieke-economische voorrechten te verdelen in overeenstemming met die aldus geconstrueerde bureaucratische categorieën. Anderen beklemtonen de rol van Indiase politieke leiders die heel bewust religieuze symbolen zouden hebben gemanipuleerd om eigen belangen te bevorderen, die zij wilden voorstellen als gemeenschapsbelangen. Volgens Madan zou het niet de religieuze verscheidenheid, maar het misbruik daarvan door berekenende politici zijn geweest die de communale verdeling heeft voortgebracht.⁵ Ook zijn er wetenschappers die de huidige politieke malaise en de moderniteitscrisis waarin India verkeert als verklaring aanvoeren. De moderniteit ondermijnt wel veel vertrouwde zekerheden, maar levert in ruil daarvoor niet de verwachte vooruitgang en welvaart, zodat de mensen op zoek gaan naar een identiteit die hen in deze overgangsfase kan bevestigen.⁶ Velen vinden die identiteit in de hindoe *samaj*; de steun voor het hindoe communalisme is dan ook niet alleen een keuze voor een bepaalde religie, maar ook uitdrukking van het verlangen naar een krachtige en stabiele maatschappij. Welke verklaring men ook kiest, het zal duidelijk zijn dat we hier niet met een specifiek Indiaas verschijnsel te maken hebben. Elders doet hetzelfde fenomeen zich voor onder andere namen, zoals tribalisme, etnisch conflict of verzuiling. Onder de term communalisme betekent deze politiek-economische expressie van de religieuze gemeenschap wel een ernstige bedreiging van de Indiase seculiere staat. Aanhangers van die staat zijn geschokt als zij zien hoe machteloos de seculiere staat blijkt als het gaat om de confrontatie met het communalisme. Vandaar dat verschillende Indiase sociologen geroepen hebben om een herbezinning op het secularisme. Daarbij beroepen zij zich op een verleden dat voor dit doel in hoge mate is geconstrueerd.

Indiase kritieken op het secularisme

Een van de leidende critici in India is Ashis Nandy. Nandy is een sociaal-psycholoog die grote belangstelling aan de dag legt voor de geschiedenis, vooral de for-

matie en deformatie van psychische identiteit onder het kolonialisme. Hij is afkomstig uit een christelijke familie en zijn vader was hoofd van de YMCA in Bengalen.⁷ Momenteel is hij werkzaam als onderzoeker, verbonden aan het 'Centre for the Study of Developing Societies' in New Delhi. Zijn 'Anti-Secularist Manifesto'⁸ van 1985 kan worden gezien als de opening van het debat over het secularisme.

Volgens Nandy zijn het secularisme en de moderniteit de diepere oorzaken van het hedendaagse religieuze geweld. Hij ziet het secularisme als een erfenis van de koloniale tijd en een product van de westerse wetenschap, geconcentreerd in de stad. Daarom verwerpt hij de seculiere staat en – impliciet – ook de grondwet die door westers-geschoolde Indiase juristen, zoals de ex-onaanraakbare Ambedkar, is ontworpen. De seculiere staat roept zijn onderdanen op hun religieuze overtuiging, althans in het openbaar, vaarwel te zeggen zodat iedereen in vrede kan leven, zoals duidelijk wordt in de oproep dat men in de eerste plaats Indiër moet zijn en pas daarna hindoe of moslim. Maar dat is, zo stelt Nandy, een heel onaantrekkelijke gedachte voor de religieuze Indiërs, voor wie religie het totale leven omvat ('an overall theory of life'), inclusief het openbare leven.⁹

Als alternatief bepleit Nandy een herstel van Indiaas traditionele religieuze tolerantie, die bevrijd moet worden uit de greep van de westerse categorie van secularisme. Dat veronderstelt dat er ook een Indiase categorie van secularisme is, die Tharamangalam het traditionele hindoe-model noemt. Dat model gaat uit van gelijkwaardigheid van en eerbied voor alle religies, het *sarva dharma sambhava*.¹⁰ Religie wordt in dat model niet uit het openbare leven geweerd, maar het publieke domein moet juist ruimte bieden voor een voortdurende dialoog tussen de verschillende religieuze tradities en ook tussen het religieuze en seculiere. In 1955 schreef Radhakrishnan, president van India, dat het vreemd zou kunnen lijken dat India een seculiere staat heeft, terwijl haar cultuur juist is geworteld in spirituele waarden. Hij verklaarde deze paradox door te stellen dat het Indiase secularisme geen atheïsme of gebrek aan godsdienstigheid betekent, maar een universum aan spirituele waarden vertegenwoordigt die op heel uiteenlopende manieren kunnen worden gerealiseerd.

Om aan zijn opvatting kracht bij te zetten wijst Nandy erop dat Indiërs van verschillende religies de eeuwen door vreedzaam naast elkaar hebben geleefd en zelfs deelnamen aan elkaars religieuze festiviteiten. In de pre-moderne maatschappij werd religie niet van het politieke gescheiden. De grote keizer Ashoka (3e eeuw v.Chr.) baseerde zijn religieuze tolerantie niet op secularisme maar op zijn overtuiging als praktiserend boeddhist. Akbar, de grote Mogol-vorst (16e eeuw), die verschillende religies, inclusief het christendom, aan zijn hof verenigde, ontleende zijn verdraagzaamheid aan de boodschap van de islam. En Gandhi, als een meer recent voorbeeld, predikte de eenheid van alle religies juist omdat hij dat beschouwde als de kern van zijn hindoeïsme. Daarom stelt Nandy dat de staatkunde in India wel iets zou kunnen leren van hindoeïsme, islam of boeddhisme, maar niet andersom.¹¹ Hij roept ook nog in herinnering dat joden, christenen en parsi's eeuwenlang gast-

vrijheid hebben genoten in India, maar tegenwoordig, nu India moderniseert, neemt het religieuze geweld alleen maar toe.¹²

Tenslotte constateert Nandy dat religies in Zuid-Azië uiteengroeien in wat hij noemt 'faith' (geloof) en 'ideology' (ideologie). Onder 'faith' verstaat hij religie als een manier van leven die waard is verdedigd te worden, omdat zij de enige basis vormt voor innerlijke groei en maatschappelijke vrede. Als ideologie verwordt religie tot een instrument om niet-religieuze, meestal politieke en economische doelen na te jagen. In die tweede betekenis komt religie heel dicht bij het communalisme zoals ik dat hierboven heb omschreven. Nandy is een felle tegenstander van alle communalisme en wil religie als 'faith' redden van het instrumentele gebruik van religie als ideologie.

Een vooraanstaande medestander van Nandy is T.N. Madan, hoogleraar sociologie aan het 'Institute of Economic Growth' in New Delhi en lange tijd hoofdredacteur van het prestigieuze tijdschrift *Contributions to Indian sociology*. Hij noemt het secularisme in de omstandigheden van Zuid-Azië onmogelijk als credo voor het persoonlijk leven en onpraktisch als basis voor staatkundige actie. Een van de belangrijkste redenen voor de groei van het religieus fundamentalisme, niet alleen in India maar overal ter wereld, ligt in de excessen van het secularisme en de opkomst daarvan als dogma.¹³

Ook Madan ziet het secularisme als een westers product, 'een geschenk van het christendom'. Maar hij is niet blij met dat geschenk dat een horizontale scheiding aanbrengt tussen een werelds en een geestelijk domein. De Zuid-Aziatische religies kennen dat onderscheid niet en zijn volgens Madan uniek in die zin dat zij een totaal karakter hebben ('totalising in character'). Zij nemen het hele leven van hun aanhangers in beslag zodat die religie het fundament is van de maatschappij. Net als Nandy beroept hij zich regelmatig op de holistische visie van Gandhi en citeert hij gretig uitspraken van de *Mahatma* zoals (in vertaling): 'Voor mij wordt elke activiteit, ook de geringste, beheerst door wat ik beschouw als mijn religie' en 'degenen die zeggen dat religie niets van doen heeft met politiek begrijpen niet wat religie betekent'.¹⁴ Ook Gandhi zou het secularisme hebben opgevat als een religieus pluralisme waarbinnen wederzijds begrip en respect bestond.

In tegenstelling tot Gandhi erkent Madan dat de religieuze traditie in Zuid-Azië onderscheid maakt tussen het sacrale en het seculiere. Maar dat onderscheid betekent volgens hem dat het seculiere als een apart domein wordt ondergeschikt aan het sacrale dat het geheel omvat. In het vroegere India zou de maatschappij zijn gekenmerkt door een hiërarchie waarin het economisch-politieke domein werd overkoepeld door het religieuze. De enige manier waarop secularisme als wederzijdse religieuze aanvaarding in Zuid-Azië zou kunnen slagen ligt volgens Madan in het serieus nemen van het religieuze en het seculiere. Het religieuze moet niet worden verworpen als bijgeloof en het seculiere niet gereduceerd tot een dekmantel voor communalisme. Secularisme moet betekenen dat zij die geen religie aanhangen een plaats hebben in de maatschappij gelijk aan die van anderen, niet hoger of lager.¹⁵

Ook M.N. Srinivas, één van de grondleggers van de Indiase antropologie en thans

de grijze eminentie van deze wetenschap, heeft zich in dit koor gemengd. Srinivas is onder degenen die studie maken van India vooral bekend als de ontwerper van het begrip 'Sanskritisering', het proces waarbij lagere kasten hiërarchisch pogen te stijgen door overname van de gewoonten van hogere kasten. Srinivas ziet niet alleen religieus conflict maar ook materialisme en consumptiedrift als de grote problemen van India die niet door het seculiere humanisme kunnen worden opgelost maar er mogelijk wel door zijn ontstaan. Naar zijn mening kan de huidige crisis alleen worden bezworen door een spirituele herleving en een hernieuwd besef van god als schepper en bewaarder.¹⁶ Srinivas richtte zich tot een breder publiek en daarom zijn zijn argumenten weinig uitgewerkt. Wij zullen ons daarom in het navolgende beperken tot Nandy en Madan, die deze discussie voor een groot deel hebben beheerst.

Beschouwingen naar aanleiding van deze kritiek

Het is natuurlijk een aantrekkelijke gedachte bij het zoeken naar evenwichtige sociale verhoudingen een beroep te doen op religie. Het sterkt de overtuiging dat religieuze waarden een maatschappelijke functie kunnen hebben en zoekt de oplossing voor het religieuze conflict in een beter verstaan van de religieuze boodschap zelf. Toch roepen de opvattingen van Nandy, Madan en anderen ook verschillende bezwaren op. Zo is het niet duidelijk welke aspecten van secularisme zij wel of niet onderschrijven en ook niet hoe de door hen gewenste staat er precies uit zou moeten zien. Zij lijken in ieder geval wel in te stemmen met de hoofdlijnen van de bestaande grondwet en Madan stelt nadrukkelijk dat hij niet de vestiging van een hindoe-staat bepleit.¹⁷ Het belangrijkste bezwaar is echter dat hun beeld van de Zuid-Aziatische religie en de centrale plaats van de tolerantie daarin in sterke mate een geconstrueerd karakter vertoont.

Het heeft er immers alle schijn van dat niet tolerantie en gelijkheid maar hiërarchie het alles overheersende kenmerk is van de Zuid-Aziatische maatschappij. Het hiërarchische denken doordringt alle aspecten van het leven en bepaalt niet alleen sociale status maar ook spirituele waarden. De religies zijn onderling net zo gelijkwaardig als de verschillende kasten gelijkwaardig zijn, namelijk in hun uiteindelijke transcendentale vorm. Van der Veer heeft erop gewezen dat het toeschrijven van tolerantie aan het hindoeïsme voortkomt uit een oriëntalistische visie die deel is geworden van een gevestigd nationalistisch vertoog. In navolging van Paul Hacker spreekt hij liever van een hiërarchisch inclusivisme, dat alle goden ziet als manifestaties van het Ene en Universele, maar sommige manifestaties als duidelijk superieur aan andere. Voor de verhouding met de moslims betekent dit dat zij wel worden opgenomen in die hiërarchie maar als inferieure elementen en dat zij hun ondergeschikte plaats goed dienen te beseffen.¹⁸ Joden, christenen en parsi's hebben in India inderdaad eeuwenlang een ongestoord bestaan kunnen leiden, maar als uiterst kleine minderheden vormden zij ook geen enkele bedreiging. In Kerala echter, waar een groot deel van de christelijke minderheid geconcentreerd is, heeft

het niet aan spanningen tussen hindoes en christenen ontbroken.

De nadruk op de hindoe-verdraagzaamheid ontkent ook een aantal zeer onderdrukkende aspecten van de traditionele maatschappij die juist met een beroep op de hindoe-religie werden gepraktiseerd, zoals de knechting onder het kastensysteem, de uitbanning van de onaanraakbaren uit het sociale leven en de onderdrukking van vrouwen onder het patriarchaat. Nandy en anderen voeren als verweer het begrip 'critical traditionalism' ten tonele en verwijzen naar hervormers als Ram Mohan Roy en Gandhi die de onderdrukking en het geweld in hun maatschappij met zoveel overgave hebben bestreden. Maar Tharamangalam is van mening dat deze hervormingsbewegingen juist in verband moeten worden gezien met het secularisatieproces, omdat de secularisering een kritisch besef heeft gewekt dat sociale hervormers heeft gestimuleerd. Hervormers kunnen putten uit de religie maar worden in recente tijden in staat gesteld ook gebruik te maken van seculiere ideeën; het verbod op weduwenverbranding en de afschaffing van onaanraakbaarheid hebben juist in de moderne tijd gestalte gekregen.¹⁹

De geschiedenis van Zuid-Azië met zijn dynastieke twisten, veroveringsoorlogen en opstandige bewegingen is in veel opzichten van bloed doordrenkt. Het mag waar zijn dat die conflicten doorgaans niet in naam van de religie werden uitgevochten, maar zij doen wel ernstige twijfels rijzen ten aanzien van de verdraagzaamheid die de Zuid-Aziatische samenleving zo gunstig zou onderscheiden van bijvoorbeeld de westerse. Grote keizers als Ashoka en Akbar streefden inderdaad naar een vorm van religieuze eenheid, maar Nandy en zijn medestanders negeren totaal de strategische overweging van deze vorsten die een geestelijke band wilden smeden rond hun sterk gedifferentieerde en door recente veroveringen gevestigde rijk. Ook Gandhi, die overtuigd was van de fundamentele overeenstemming van alle religies, diende tegelijkertijd een politiek doel, namelijk het verenigen van alle Indiërs in een gezamenlijke strijd voor nationale onafhankelijkheid.

Opvallend is ook, vooral in de vertogen van Nandy, de verheerlijking van het platteland als een rustieke idylle. In de talloze boerendorpen zou de Indische cultuur in ongerepte vorm voortbestaan, onaangetast door de verderfelijke modernistische ideologie van de stad. In dat opzicht is Nandy een trouwe volgeling van *Mahatma* Gandhi, die ook lyrisch kon uitweiden over de communale harmonie in het traditionele dorp welke zo schrijnend contrasteerde met het communale geweld dat gepaard ging met de urbanisering. Zonder te willen ontkennen dat op heel veel plaatsen de religieuze gemeenschappen inderdaad in vrede en harmonie hebben samengeleefd, schuilt in Nandy's typering van het platteland onmiskenbaar een romantische vertekening. Sterk communalistische bewegingen als het moslim-reformisme en de bescherming van het rund vonden veel weerklank in rurale gebieden. Ook het gruwelijke geweld tussen hindoes en moslims bij de incorporatie van Hyderabad (1948) vond vooral plaats op het platteland en in de kleinere provinciesteden.²⁰ Dit soort voorbeelden laat zich gemakkelijk uitbreiden.

Nandy verzet zich overigens heftig tegen de aantijging dat hij zich zou verliezen in romantische dagdromerij. In een recente publicatie zegt hij geen dorpeling en ook

geen Gandhiaanse activist te zijn. Ik ben, zo schrijft hij, een kind van het moderne India dat naar een taal zoekt om maatschappijkritiek te formuleren op een manier die door de meerderheid van de Indiërs wordt verstaan. In de periode van de Europese Verlichting, zo voegt hij daaraan toe, is aan de opkomende moderne wetenschap toch ook nooit kritiekloze verheerlijking van het verleden verweten omdat zij selectief teruggreep op de Hellenistische cultuur?²¹ Nandy wil de geschiedenis van Zuid-Azië beschermen tegen de gedachte dat zij een voor-fase van de westerse ontwikkeling zou zijn en de blijvende betekenis van religie in het openbare leven stelt hem, althans voorlopig, in het gelijk. Toch lijkt hij in deze opvatting op Gandhi die ooit zei dat hij de deuren en ramen van India wilde openen voor westerse invloeden, maar dat hij beslist weigerde omver te worden geblazen.

In zijn kritiek op het secularisme heeft Madan de Zuid-Aziatische religies als uniek gedefinieerd: zij zouden een totaliserend karakter hebben in tegenstelling tot het Westen waar de religie wordt verwezen naar een eigen compartiment. Zo'n definitie riekt naar een oriëntalistische zienswijze die de spirituele essentie van het Oosten plaatst tegenover het materialisme van het Westen. Zowel Madan als Nandy beroept zich hiervoor op Gandhi die elke scheiding tussen religie en politiek van de hand wees. Maar een beroep op Gandhi is altijd twijfelachtig. Allereerst was Gandhi geen systematisch denker. Hij wilde niet verder dan één stap vooruit denken ('one step enough for me') en als hij zichzelf leek tegen te spreken verzocht hij vriendelijk zijn meer recente uitlatingen voor waar te houden. Daar komt bij dat een figuur als Gandhi te uitzonderlijk is om als maatgevend te kunnen gelden voor de Zuid-Aziatische religie. Met zijn uitspraken lijkt hij inderdaad de totale werkelijkheid te willen sacraliseren zonder enige afgrenzing tussen het sacrale en seculiere. Maar hetzelfde zou gezegd kunnen worden van figuren uit de Europese Middeleeuwen als Franciscus van Assisi en Ignatius van Loyola, die met hun wereldbeschouwing mijlenver verwijderd waren van de grote meerderheid van hun geloofsgenoten. Gandhi heeft met deze figuren gemeen dat zij een uitzonderingspositie innemen binnen hun eigen religieuze gemeenschap.

Volgens een klassieke opvatting heeft het christendom, in zijn protestantse variant, de navelstreng tussen hemel en aarde doorgesneden. Vandaar dat Madan het secularisme een geschenk van het christendom noemt. Men zou het secularisme echter met evenveel recht kunnen toeschrijven aan het moderne kapitalisme of de Franse revolutie. Wat de herkomst van het secularisme ook mag zijn, met hun verzet daartegen komen Nandy, Madan, en anderen, akelig dicht in de buurt van het huidige hindoe-communalisme, zoals dat wordt uitgedragen door partijen en bewegingen als de BJP, de RSS en de VHP. Ook volgens de BJP, is het secularisme de grootste vijand van India. Dat concept zou immers geen wortels hebben in de hindoe-cultuur en zijn ingevoerd door een westerse elite. De BJP en verwante *Hindutva* bewegingen zien (hun) religie dan ook niet als de oorzaak maar als de oplossing voor de geschillen die de integriteit van India dreigen te ondermijnen.²² Daarmee komt kritiek op het secularisme in een verdachte hoek.

Er zijn echter wetenschappers die hun kritiek op het modernisme en secularisme niet willen verzwijgen, omdat het onbedoeld de *Hindutva* beweging in de kaart zou spelen. Lange tijd werden Nandy en de zijnen gezien als goedwillende maar tamelijk onpraktische, intellectuele Gandhiaanse zonderlingen en stonden zij betrekkelijk alleen. Nu worden zij echter door meerdere wetenschappers, vooral historici, bijgevallen. De post-structuralistische kritiek op het Verlichtingsrationalisme en het ontmaskerende onderzoek naar de invloed van koloniale instituties op de identiteitsformatie heeft geleid tot een nieuwe kritiek op de moderniteit. Die wetenschappers willen echter niet gevangen worden door het dilemma van het seculier-moderne tegenover het fundamentalistisch-dogmatische. Zij bestrijden de moderniteit, maar nemen nadrukkelijk afstand van het communalisme dat zij zien als een fascistische variant van het etnisch nationalisme.²³

Niet alleen wetenschappers worden door het debat over secularisme met dilemma's geconfronteerd, hetzelfde geldt voor verschillende minderheidsgroeperingen. De Britten hadden het familierecht van de religieuze gemeenschappen bij wet vastgelegd en tot op de dag van vandaag worden bijvoorbeeld moslims en christenen in India behandeld in overeenstemming met hun eigen rechtsregels. Sommigen zien dat als een door de staat ondersteund communalisme, anderen als een nieuw bewijs van oude verdraagzaamheid. Dezelfde seculiere grondwet die de minderheden vrijheid van religie geeft, schrijft echter ook voor dat de staat gehouden is een uniforme civiele code te ontwikkelen voor alle burgers. Tot op heden is dat niet gebeurd. Vooral de moslims verzetten zich met hand en tand en wisten in 1986 gedaan te krijgen dat het parlement een gescheiden moslim-vrouw (Shah Bano) het recht op alimentatie onthield dat haar door het Hooggerechtshof was toegekend. De moslim-wet (*Sharia*) werd dus beschermd tegen een dreigende uniforme civiele code om moslims niet geheel van de Indiase staat te vervreemden.

De Indiase christenen, protestant en katholiek, hebben de laatste jaren hard gewerkt aan de modernisering van hun uit de koloniale tijd stammende familierecht. De onderlinge overeenstemming die zij uiteindelijk bereikten inzake gevoelige kwesties als huwelijk en echtscheiding werd in 1994 aan de regering ter goedkeuring voorgelegd. De opeenvolgende regeringen hebben echter sindsdien een vertragingstactiek gevolgd, omdat zij eigenlijk in overeenstemming met hun seculiere pretenties een voor alle religies geldende regelgeving wilden. De BJP heeft zich steeds tegen het secularisme verzet, maar heeft ook de behandeling van religieuze minderheden volgens hun eigen wetten fel bestreden. Het zou de moslims naar haar mening ten onrechte bevoordelen met een uitzonderingspositie. De vraag is wat de BJP zal doen nu zij in India de politieke macht heeft veroverd.

Conclusie

Concluderend kunnen we vaststellen dat India over een rijke religieuze traditie beschikt. Die traditie is rijk door haar grote diversiteit en historische diepte. Het is daarom niet verwonderlijk dat Indiërs zelf gedurig met hun eigen traditie in dis-

cussie zijn. Dat gebeurt, zowel om onverbloemd India op te eisen als het land dat oorspronkelijk aan de hindoes toebehoorde, als ook om een fundamentele tolerantie te claimen die vanaf het begin van de geschiedenis aan de Indische maatschappij ten grondslag zou hebben gelegen. Ashis Nandy, die in bovenstaande analyse centraal stond, gebruikt de geschiedenis vooral om een alternatieve basis te zoeken voor zijn kritiek op de bestaande sociale orde.

De hierboven weergegeven vertogen, die religieuze tradities aanvoeren ten dienste van het streven naar meer vreedzame maatschappelijke verhoudingen, zijn duidelijke voorbeelden van constructies. Die constructies zijn niet zozeer hedendaagse inventies die in de geschiedenis worden teruggeprojecteerd als wel een selectie, reorganisatie en herschikking van karakteristieken die allemaal reeds in die traditie aanwezig zijn. Zij versterken daarmee wel de indruk dat de geschiedenis een onuitputtelijke verzameling van vaak tegenstrijdige data bevat, waaruit een ieder naar behoefte kan putten.

Om te voorkomen dat de geschiedenis wordt gereduceerd tot een 'Fundgrube' die voor uiteenlopende doelen wordt gebruikt, zouden de verschillende elementen uit de traditie meer in onderlinge samenhang moeten worden beschouwd binnen hun eigen specifieke situatie. De grote diversiteit van de religieuze traditie heeft alles te maken met de verschillende regionale en sociaal-economische omgevingen waarbinnen zij tot uitdrukking komt en wordt geleefd. De neiging in bovengenoemde vertogen is echter om teksten te lezen buiten hun context en om voorvallen uit de geschiedenis los te weken van tijd en plaats waardoor ze van hun historisch karakter worden beroofd. Een meer contextuele en gelokaliseerde studie kan laten zien hoe de onmiskenbaar aanwezige roep om verdraagzaamheid juist een antwoord was op situaties van extreem geweld en hoe hindoes en moslims tegelijkertijd verwickeld konden zijn in verhoudingen van symbiose en conflict.²⁴ Constructies van het verleden neigen tot vereenvoudiging en reductie, omdat zij bedoeld zijn bij te dragen aan de oplossing van eigentijdse problemen. Dergelijke constructies, hoe sympathiek zij ons ook mogen lijken, dienen echter steeds verstoord te worden door het weerbarstige materiaal van een meer complexe historische werkelijkheid.

- 1 Lloyd I. Rudolph & Susanne Hoeber Rudolph, *In pursuit of Lakshmi: the political economy of the Indian state*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987, p. 38.
- 2 Joseph Tharamangalam, 'Indian Social Scientists and Critique of Secularism' in *Economic and Political Weekly* 1995 XXX (9).
- 3 Peter van der Veer, 'The Secular Production of Religion' in *Etnofoor VII* (2), 1995: pp. 5-6.
- 4 T.N. Madan, 'Whither Indian Secularism?' in *Modern Asian Studies* XXVII (3), 1993, p. 670.
- 5 T.N. Madan, 'Secularism in its place' in *Journal of Asian Studies* XLVI (4), 1987 p. 750.
- 6 Gabriele Dietrich & Bas Wielenga, *Towards understanding Indian society*, Madurai: Centre for Social Analysis, 1997 p. 187.
- 7 Mondelinge informatie van dr. V.S. Lall, secretaris-generaal van de Synode van de Kerk van Noord-India.
- 8 Ashis Nandy, 'An Anti-Secularist Manifesto' in *Seminar* 314 (October) 1985, pp. 14-24.
- 9 Ashis Nandy, 'The politics of secularism and the recovery of religious tolerance' in Veena Das (ed.), *Mirrors of Violence: Communities, riots and survivors in South Asia*, Delhi: Oxford University Press, 1992, pp. 73-74, citaat p. 80.
- 10 Joseph Tharamangalam, 1995 p. 458. Zie ook Asghar Ali Engineer, 'Sacred and secular: false divide' in *Economic and Political Weekly* XXXII (42), 1997 p. 2653.
- 11 Ashis Nandy, 1992, p. 81.
- 12 Ashis Nandy, 1992, p. 84. Zie ook Joan G. Roland, *Jews in British India: identity in a colonial era*, Hanover & London: University Press of New England, 1989: pp. 3, 264.
- 13 T.N. Madan, 1993, p. 695.
- 14 T.N. Madan, 1987, pp. 751-752.
- 15 Madan, 1987, p. 758.
- 16 M.N. Srinivas, in *The time of India 1993*, aangehaald in Tharamangalam, 1995, p. 459.
- 17 T.N. Madan, 1987, p. 758.
- 18 Peter van der Veer, *Religious nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 66-68.
- 19 Joseph Tharamangalam, 1995, pp. 459-461.
- 20 Zie Peter van der Veer, 1994, pp. 197vv. en Omar Khalidi (ed.), *Hyderabad: after the Fall*, Wichita, Hyderabad Historical Society, 1988, passim.
- 21 Ashis Nandy, *The savage Freud and other essays on possible and retrievable selves*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- 22 Gerben van der Luyt, 'Hindoe-nationalisme en de crisis van de Indiase staat' in *Galapas, Orgaan van de Vakgroep Geschiedenis*, Vrije Universiteit, 1998, pp. 36-42.
- 23 Een prominent voorbeeld is Dipesh Chakrabarty, 'Modernity and ethnicity in India' in *South Asia XVII (Special Issue)*, 1994, pp. 143-155.
- 24 Zie voor een recente bespreking van dergelijke studies Peter Heehs, 'Indian communalism: a survey of historical and social scientific approaches' in *South Asia XX* (1), 1997, pp. 105vv.

Dr. Dick Kooiman is wetenschappelijk hoofdmedewerker Niet-Westerse Geschiedenis aan de Vrije Universiteit, in het bijzonder voor de regio Zuid-Azië. Hij promoveerde in 1979 in Leiden op een proefschrift over textielarbeiders in Bombay en publiceerde nadien over plantagesamenlevingen, inheemse staten en het effect van missionaire inspanningen op de positie van de laagste kasten in India. Hij maakte vroeger deel uit van het Zuid-Azië orgaan van de zending van de Gereformeerde Kerken en is momenteel bestuurslid van het Indo-Dutch Programme on Alternatives in Development (IDPAD), een overheidsprogramma op het gebied van de ontwikkelingsamenwerking.

In memoriam Hans-Werner Gensichen

De nestor van de protestantse missiologen in Duitsland Hans Werner Gensichen (1915-1999) is overleden. Met hem is een oudere vriend mij ontvallen. Na in Göttingen in de kerkgeschiedenis gepromoveerd te zijn, is Gensichen predikant geworden en verbonden geweest aan de Duitse Evangelische Zendingraad te Hamburg. Vervolgens heeft hij in Tranquebar en Madras (India) gedieneerd, waarna in 1957 een aanstelling als hoogleraar in de godsdienstgeschiedenis en zendingswetenschap gevolgd is. Hij behoort tot de eerste groep internationale Duitsers van na de oorlog en heeft zich onder meer ingezet voor het Theological Education Fund in Afrika. Gensichen heeft meer over zending dan over godsdiensthistorische onderwerpen gepubliceerd. Hij heeft over de kerk in India geschreven maar is vooral bekend geworden door zijn boek "Missionsgeschichte der neuen Zeit" (1961) dat drie drukken beleefd heeft. Zijn zendingstheologische

inzichten heeft hij verwoord in "Glaube für die Welt" (1971). In dialoog onder meer met de Nederlanders Hoekendijk, Kraemer, Van Leeuwen en Visser't Hooft analyseert en profileert hij hierin de grondslag, het doel en het werk van de zending. Ter gelegenheid van zijn 70e verjaardag is een bundel opstellen "Mission und Kultur" verschenen in 1985, geredigeerd door zijn opvolger Theo Sundermeier. Na zijn pensioen heeft Gensichen niet stil gezeten. Zijn laatste grote prestatie was het schrijven van niet minder dan 85 artikelen voor de "Biographical Dictionary of Christian Missions" (1998). Gensichen is een eminent voorbeeld van hoe een diep geloof, grote bewogenheid en wetenschappelijke acribie hand in hand kunnen gaan.

Jan A.B. Jongeneel

Katholieke missiologen bijeen in de schaduw van het Vaticaan

Sinds enige tijd worden er activiteiten ondernomen door de missiologen van de 'Universiteit van de Propaganda Fide', de Universitas Urbaniana in

Rome, om te komen tot een *International Association of Catholic Missiologists*. Een dertigtal leden van deze IACM kwam van 15-20 februari bijeen in het congrescomplex bij de Urbaniana, aan de rand van het kerngebied van het Vaticaan gelegen. Onderwerp van deze bijeenkomst was het uitwisselen van werkwijzen van missiologische instituten. Een deel van de bijeenkomst werd gewijd aan het bijschaven van de statuten van de nieuwe vereniging. Verder was er vooral presentatie van de veelkleurige instituten. Bertrand Roy van het OMI-instituut aan St. Paul's University van Ottawa sprak over een 'nacht-periode', omdat de missionaire uitzendingen vanuit Canada vrijwel tot nul zijn teruggelopen. De Europese instituten blijken vooral aandacht te geven aan interreligieuze dialoog en uitwisseling met niet-westerse theologieën. In Azië, Afrika en Latijns-Amerika blijkt missiologie vaak te werken onder de naam van pastoraat of catechese. Daar (en in Rome zelf) gaat het vooral om inculcuratie en om promotie van een missionaire spiritualiteit. Missie- en zendingsgeschiedenis, zo belangrijk bij de missiologen van een vorige generatie, heeft weinig prioriteit. Vrijwel overal is het academische statuut van missiologie zwak. De meerderheid van de 370 seminaries, die gesteund worden door de propaganda Fide, bieden geen missiologische cursus aan. 'Missie is het wezen van de kerk. Maar hoe kan dat dan zo gemakkelijk tot een dimensie van andere vakken worden gereduceerd,' zei de missioloog Joseph Puthen-

purakal uit Shiilong, Noordoost-India. Volgend jaar, 20-22 oktober 2000 zal de IACM een grote bijeenkomst houden in het kader van het in Rome groots te vieren jubeljaar.

Karel Steenbrink

Training predikanten uit Sulawesi

Vanaf 25 januari 1999 zijn 13 predikanten uit Sulawesi in Indonesië voor training in Nederland geweest op het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest en op het Seminarium voor Nederlandse predikanten in Hydepark in Doorn. Een driedaags bezoek aan Nederlandse gemeenten behoorde ook tot het programma. De bedoeling van het geheel was om vaardigheden aan te leren en te ontwikkelen met het oog op de rol van de predikanten in gemeenteopbouw en gemeentetoerusting. En verder om zich te bezinnen op de mogelijkheden voor meer systematische werkbegeleiding voor predikanten in hun eigen kerkverband.

Aart Verburg bereidde de cursus voor en begeleidde het programma namens het HKI.

Adviesraad Hendrik Kraemer Instituut

De Generale Raad voor Missionair en Diaconaal werk en Oecumenische Relaties heeft op 5 februari een adviesraad voor het HKI benoemd, dat zoals bekend meeverhuist naar het centrum van de nieuwe Samenop-Wegkerk van hervormden, gereformeerden en lutheranen in Utrecht. Deze adviesraad bestaat uit: drs. C. Blenk, predikant in Delft

mevr.drs. A. Papineau Salm, beleids-
medewerkster DGIS in Oegstgeest
drs. S. Ririhena, cultureel antropoloog
te Apeldoorn

dr. K.A. Steenbrink, docent IIMO te
Utrecht

mevr.dr. J.A.C. Vel, sociaal weten-
schapper te Bennekom

dr. A.F. Verheule, pastoraal psycho-
loog te Voorburg

dr. J.H. de Wit, docent theologie te
Zaandam

dr. H.T. Wolters, directeur Disk te
Ede

uit *mededelingen HKI*

Dienst over Grenzen

DOG heeft de uitzending van de
2000ste medewerker naar verre lan-
den gevierd. De organisatie bemiddelt
sinds 1962 bij het uitzenden van
mensen, voornamelijk naar het
Zuiden.

Directeur Job van Melle constateerde
grote verschuivingen. Medisch gaat
het nu om adviserend in plaats van
uitvoerend werk. In het onderwijs
vraagt men minder leerkrachten maar
meer trainers van lesgevend. Er is
meer aandacht voor de versterking
van de samenleving en voor economi-
sche verzelfstandiging. En tenslotte
wordt nu in 20 procent van de geval-
len bemiddeld bij de plaatsing van
experts uit het Zuiden in het Zuiden.
DOG regelt de sociale kant in
Nederland en bemiddelt zo nodig bij
opleiding, maar de DOG-ers zijn
overzee altijd in dienst van organisa-
ties ter plaatse voor een lokaal salaris.
In DOG werken behalve hervormden
en gereformeerden van Nederland
ook de Nederlandse Zendingsraad en

de Raad van Kerken samen.

Uit *Vandaag*

Jean Marc Ela eredoctor in Leuven

Naar jaarlijkse gewoonte reikt de
Katholieke Universiteit van Leuven
op O.L.V. Lichtmis – 2 febr. – een
aantal eredoctoraten uit aan mensen,
die zich verdienstelijk hebben
gemaakt in de wetenschap, de poli-
tiek, de economie of het culturele
leven. Dit jaar was de Kameroense
bevrijdingstheoloog Jean-Marc Ela
een van de gelauwerden.

Jean-Marc Ela werd geboren in 1936
in Ebolowa in het toen nog Franse
(Zuid-)Kameroen. In 1969 promo-
veert hij in Straatsburg met een
proefschrift over Luther. Van 1971 tot
1985 verricht Ela antropologisch
onderzoek en pastoraal werk in de
bergachtige landbouwgebieden van
Noord-Kameroen. Hij raakt er onder
de indruk van de zelfredzaamheid en
de ondernemingszin, die de lokale
grootfamilies aan de dag leggen te
midden van de ellende waarmee ze
worden geconfronteerd en vindt er
opnieuw aansluiting bij zijn eigen
Afrikaanse wortels. In 1978 verdedigt
Ela zijn 'Doctorat du Troisième Cycle'
in de sociale en culturele antropologie
aan de Sorbonne in Parijs. In de jaren
die volgen ontwikkelt Ela zich tot een
van de grote bevrijdingstheologen van
het Afrikaanse continent.

Vanaf 1985 is hij docent aan de uni-
versiteit van Yaoundé. Hij is tezelfder-
tijd pastoraal actief in de studenten-
parochie en in de armenwijken van de
hoofdstad. In 1990 promoveert Ela
nog een keer in Straatsburg, nu in de

sociologie met een studie over de grote uitdagingen waarmee het postkoloniale Afrika zich geconfronteerd ziet. Vijf jaar later, in 1995, wordt de jezuiet Engelbert Mveng, die met Ela de 'Association Oecuménique des Théologiens Africains' en het 'Centre Africain de recherche pour l'inculturation' leidt, vermoord. Ela stelt de Kameroense machthebbers openlijk voor deze moord verantwoordelijk. Omdat men ook hem naar het leven blijkt te staan, verlaat Ela Kameroen. In 1996 krijgt hij in Canada de status van politiek vluchteling. Ela is op dit ogenblik verbonden aan het 'Bureau de la coopération internationale' van de Universiteit van Québec te Montréal.

Jean-Marc Ela publiceerde tot dusver tien boeken, onder andere: *Le cri de l'homme africain* (1980). *Zwart is anders*: pleidooi voor een Afrikaanse kerk (Den Bosch 1985) en *Ma foi d'Africain* (1985).

Bij de toekenning van het eredoctoraat van de KU Leuven aan prof. Ela werd de laudatio uitgesproken door prof. René Devisch van het departement antropologie. Devisch ziet Ela als één van de meest kritische en gezagvolle Afrikaanse bevrijdingstheologen. Ela heeft, aldus Devisch, dankzij zijn multidisciplinaire studie van de boeren, de verstedelijking, de demografische ontwikkeling, de milieuproblematiek en de sociale vernieuwing één van de scherpzinnigste en meest gedurfde interpretaties ontwikkeld van de lacunes in het ontwikkelingsdenken. Hij pleit voor een herontdekking en herwaardering van het cultuureigen weten, voor het Afrika

van de grootfamilie en de plaatselijke netwerken, en verwerpt hierbij het ééndimensionale ontwikkelingsmodel van het Westen en het valse pessimistische beeld van Zwart Afrika dat wordt geschetst. Ela zelf wees in zijn homilie op het Patroonsfeest zelf de westerse wereld op zijn niet af te schuiven verantwoordelijkheid tegenover de armen uit de Derde Wereld. Gedraagt het Westen zich niet als Kaïn in het oude bijbelse verhaal? De volgende dag leidde Ela een seminarium onder de titel: 'La relève missionnaire et les ONG'. In zijn uiteenzetting pleitte Ela voor een missionaire praktijk, die de zending van Jezus tot de armen en verdrukten en zijn boodschap van bevrijding actualiseert. Dat alles veronderstelt een nieuw kerkmodel dat een primordiale plaats toekent aan de kleine lokale gemeenschappen die samenkomen in de naam van Jezus en de toegang tot het ambt niet langer beperkt tot ongehuwde mannen. Afrika is niet langer object maar subject van missie. Westerse ontwikkelingsorganisaties moeten zich inschrijven in de interne evolutie van de Derde-Wereldlanden en inspelen op de tendens tot decentralisatie (Plus de pouvoir à la brousse!). Jonge Afrikanen en jonge westerlingen, mannen en vrouwen moeten in de globale jungle van de wereldeconomie samenwerken aan een rechtvaardiger samenleving.

— Bert Broeckaert

Missie & Jongeren viert tienjarig bestaan

Begin februari 1999 vierde 'Missie & Jongeren' zijn tienjarig bestaan. Ze

deed dat onder meer met de publicatie van een boekje/brochure, waarin de stichters, de begeleiders en de jongeren tezamen het portret van hun beweging schilderen. De titel van hun schilderij in woorden en beelden: 'Er zijn' en er veel voor terugkrijgen.

Heel kort wat penseelstreken van verschillende schilders.

Broer Huitema, voorzitter: Missie & Jongeren is 'een organisatie die op weg is met jongeren, op weg met een bijzondere "missie": het bij elkaar brengen van missie en jongeren'. Dat doet ze 'door enerzijds aansluiting te zoeken bij de missionaire beweging en tegelijkertijd dichtbij de jongeren te gaan staan.'

Willem van Beek, teamleider: 'De Missie & Jongeren-jongeren zijn niet makkelijk in te delen, het zijn doorsnee jongeren. Ik geloof wel dat ze een aantal kenmerken gemeen hebben. Beter opgeleid, ervaring in of gevoel voor sociaal werk.

Enthousiaste positieve mensen die het goed getroffen hebben en die een ideaal willen delen.'

Janine Tjihof (27); ze ging met hulp van M&J naar India: 'Ik wilde weg, kijken hoe het is in een ander land, je grenzen verleggen, op jezelf teruggevoerd worden.'

Martine Twigt (26); ze verbleef in Kenia: 'Ik ben niet gelovig. Ik ontdekte M&J in mijn speurtocht naar de organisatie die het beste aansloot bij wat ik wilde. Als je aan de basis wil zitten biedt M&J perfecte mogelijkheden.'

Nelleke Drop, stafid: 'De ideale meeleefplek? Dat verschilt per jongere. Meestal zijn het plekken waar de

strijd om een rechtvaardiger samenleving manifest wordt.'

Maarten van de Berg (19); vertrok naar Tsjechië: wat is hij wijzer geworden? 'Woh, dat is eigenlijk niet te beschrijven. Ik ben zelfstandiger geworden en ik heb meer zelfvertrouwen. Ja, misschien ben ik ook wel anders gaan denken over sommige dingen. Ik ben de haast gaan relativeren.'

Wiebe Bootsma (21) die naar India toog: 'Dat diep graven, goed nadenken, waarom ik het allemaal wilde, was nieuw voor me. Bij M&J moet je kunnen verantwoorden waarom je "mee wilt leven". Zijn vader Obe: 'Wiebe heeft er geleerd z'n hart te volgen.'

Een kleurig geheel dus. Voor wie informatie uit de eerste hand wil van 'jongeren en hun inzet om de wereld mooier te maken' (de ondertitel). Het boekje, waarin ook alle relevante zakelijke informatie over M&J, kost 10 gulden (inclusief verzendkosten) en is te bestellen bij: Missie & Jongeren, dr. Peelenstraat 8, 5831 EG Boxmeer, 0485-575530.

— Jan Brock

Unfinished agenda

Op 6 maart vond in het Westminster College te Cambridge een conferentie plaats 'In honour of Lesslie Newbiggin'. Het thema luidde: 'Engaging our Culture: an unfinished agenda'. Een viertal sprekers liet, aansluitend bij de erfenis van de bekende Schotse zendingsman, zijn licht schijnen over uiteenlopende terreinen van het publieke leven waarop Jezus als Heer

wil worden erkend: universiteit (David Ford), kunst en muziek (Jeremy Begbie), filosofie (Murray Rae) en de samenleving in relatie tot de bijbel (Colin Greene).

De conferentie was georganiseerd door 'The Gospel and Our Culture Network' en werd mogelijk gemaakt door de Bible Society in samenwerking met het Westminster College en het Henry Martin Centre. De dagconferentie was een belangrijke stap in een poging om het 'Gospel and Our Culture Network' in Groot-Brittannië nieuw leven in te blazen. Terwijl vanuit landen als de Verenigde Staten (George Hunsberger), Canada, Nieuw-Zeeland en Europa (met name de Scandinavische landen) wordt deelgenomen aan het internationale debat over de betekenis van de nalatenschap van Newbigin, zakte het Engelse programma in door gebrek aan fondsen en een zwakke institutionele basis. Volgens de coördinator van de dag, zendeling David Kettle (net terug uit Nieuw-Zeeland), is daarin verandering gekomen, nu de organisatie is ondergebracht bij Bible Society. Een van de spitsen van het hernieuwde programma wordt nu gezocht in een nationaal bijbelproject: 'Open Culture-Open Book'; omgeven door veel voorbereidende publiciteit en actie wordt gepoogd om de bijbel op een diversiteit van levensterreinen voor de samenleving te ontsluiten. Of de doorstart van het project inderdaad zal leiden tot een vernieuwende impuls op het niveau van het initiatief van de jaren tachtig onder de directe inspiratie van Newbigin, moet nog worden afgewacht. Het blijft evenwel

de moeite waard om de ontwikkelingen te volgen en waar mogelijk (dieper) in te haken op het debat.

– *Wout van Laar*

Afscheid Rogier van Rossum

Op 12 maart 1999 nam Rogier van Rossum afscheid als hoogleraar missiologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen met een college over 'Globalisering en missie'. Na zijn doctoraal examen in de missiologie in Nijmegen (1964) studeerde Van Rossum een jaar in Brazilië. In 1966 werd hij parttime docent geschiedenis en actuele situatie van de kerk in Latijns-Amerika aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen en in 1970 parttime lector missiologie aan de juist opgerichte Hogeschool voor Theologie en Pastoraat in Heerlen. In 1976 werd hij rector van de Heerlense Hogeschool hetgeen het afscheid van Nijmegen betekende. Na de fusie van de inmiddels tot universiteit omgedoopte Heerlense opleiding met de Theologische Faculteit van Nijmegen in 1992, keerde hij terug in Nijmegen als hoogleraar in de missiologie.

Onder zijn nevenfuncties was zijn jarenlang lidmaatschap en later voorzitterschap van de (kern)redactie van *Wereld en Zending*.

Rogier van Rossum wordt als de grondlegger van de 'Heerlense School' gezien. Dit is de benaming van een groep pastores die een aantal kenmerken gemeenschappelijk hebben: ze zijn in Heerlen opgeleid, ze zijn sterk missionair gericht, ze werken vanuit een spiritualiteit van christelijke presentie en zijn mondiaal georiënteerd. Het is niet eenvoudig Van Rossums

missionair werk in een paar zinnen samen te vatten, daar is het te veelzijdig voor. Een aantal zaken vallen op. Allereerst is zijn werk altijd historisch gekleurd; kerkgeschiedenis is missiegeschiedenis, onderwees Van Rossum met een knipoog naar zijn grote voorbeeld: Rogier. Vervolgens was zijn missiologie praktijk-gericht; missiologie is de hermeneutiek van de missionaire praxis, hiermee aansluitend bij 'het primaat van de praxis' van zijn Latijns-Amerikaanse leermeesters. Ten derde moet missiologie volgens Van Rossum geworteld zijn in een missionaire spiritualiteit; missiologische reflectie is niet alleen nadenken over geloven, maar ook mee-vieren, meeleven. Tot slot, buitenlandse missie en binnenlands apostolaat en de wetenschappelijke reflectie hierop in missiologie en evangelistiek horen volgens Van Rossum bij elkaar. Daarom kon hij geen vrede hebben met een reductie van missiologie tot Derde-Wereldtheologie.

Naast talloze wetenschappelijke artikelen en twee hoofdstukken in de 'Oecumenische Inleiding in de Missiologie' (1988) schreef Van Rossum (met Jan van Engelen) *Kerk op zoek naar het volk. Braziliaanse reisenotities* (1976) en (met Wiel Eggen) *Waken bij de eigenheid van de ander. Evangelisering in bedendaags perspectief* (1992).

Wie Rogier van Rossum kent weet dat vervroegd uittreden niet betekent dat hij op zijn lauweren gaat rusten. Hij blijft hoogleraar-directeur van het met de Katholieke Universiteit van Nijmegen gelieerde Missiologisch Instituut en zal daarnaast enkele

taken op zich nemen binnen de missiecongregatie waarvan hij lid is.

— Frans Wijsen

Mission Team

Het nieuwe 'Mission Team' van de Wereldraad van Kerken is meteen na Harare met het werk gestart.

Het bestaat uit de Zwitserse missioloog ds. Jacques Matthey voor de afdeling studie, de Ghanese orthodoxe priester Kwame Labi voor 'Urban Rural Mission', de Indiase orthodoxe arts Manoj Kurian voor de missionaire betrokkenheid bij gezondheidsvragen, plus uit de oude staf de lutherse ds. Ana Langerak uit Costa Rica voor evangelisatie en zuster Elisabeth Moran, de rooms-katholieke consultante.

Het team is evenwichtig samengesteld: twee protestanten, twee orthodoxen en een katholiek, terwijl ook de verdeling over continenten goed geslaagd lijkt te zijn. De katholieke zuster Moran heeft de leiding van dit 'Mission Team' dat niet alleen missionaire programma's moet ontwikkelen maar er ook voor moet zorgen dat in alle aspecten van het werk dat de van 280 tot 150 medewerkers afgeslankte Wereldraad doen, 'mission' aan bod komt.

— Jan van Butselaar

Nederlands model

De nieuwe leidster van het 'Mission Team' van de Wereldraad van Kerken, de katholieke zuster Elisabeth Moran is zeer gecharmeerd van de samenwerking in Nederland tussen de Nederlandse Missieraad en de Nederlandse Zendingsraad. Dit model

maakt overal op de wereld veel opgang. Er is in meer dan zestig landen op nationaal niveau een goede oecumenische samenwerking tussen katholieken, protestanten en orthodoxen.

— *Jan van Butselaar*

Evangelistencongres

De Billy Graham organisatie wil medio 2000 andermaal een evangelistencongres in Nederland houden. Er zijn uitnodigingen gestuurd aan 1700 wat genoemd wordt reizende evangelisten. Waaronder veel predikanten, die hun werk vaak in afgelegen gebieden doen. De bedoeling is dat er financiering gevonden wordt om al deze werkers naar Nederland te laten komen. De Billy Graham organisatie zoekt in verband met dit congres contact met Nederlandse kerken.

Mededelingen NZR

Europese Zendingsconferentie 'Living the Story of Christ'

Van 26 tot 31 oktober 1999 organiseert de Nederlandse Zendingsraad (NZR) in samenwerking met o.a. de European Council of Churches (CEC) en de European Evangelical Alliance (EEA) in Amersfoort een Europese Zendingsconferentie. Het thema is: 'Living the Story of Christ. Mission in Europe Today'. Er zijn honderd deelnemers uit alle delen van Europa (met name ook Oost-Europa). Protestant en anglicanen, rooms- en oud-katholieken, orthodoxen en pinkstergelovigen samen bezinnen zich op de vraag, wat bij het ingaan van een nieuw millennium 'Mission in Europe' betekent. Het multiculturele aspect

zal veel aandacht krijgen, doordat ook etnische minderheden in ons werelddeel – zoals migrantenkerken – meedoen.

Twee kenmerken maken de conferentie bijzonder:

1. de deelnemers vertegenwoordigen de jongere generatie (25-40 jaar) die in bezinning en praktijk betrokken is bij missionair werk. Deze generatie geeft er herhaaldelijk blijk van de onvruchtbare polarisaties van de laatste decennia voorbij te zijn; zij is minder geïnteresseerd in de oude organisatiestructuren en zoekt in meer praktisch-contemplatieve zin naar nieuwe vormen van samenwerking.
2. De conferentie is narratief van karakter en wil breken met de traditionele stijl van documenten en intellectuele beschouwingen.

Op zaterdag 30 oktober krijgt de conferentie een hoogtepunt in een publieke viering in de Janskerk te Utrecht, die landelijk door de tv zal worden uitgezonden. In deze multiculturele viering staat de uitvoering van het drama 'Conflict in Corinth' van de vermaarde pinksteroecumenicus Walter Hollenweger centraal.

— *Wout van Laar*

Theologische reflecties uit het Zuiden.

Ook in de berichtgeving rond de Assemblee van de Wereldraad van Kerken in Harare werd weer gesteld dat het zwaartepunt van de christelijke kerk niet meer in Europa en de VS ligt maar in het zuiden en met name in Afrika en Latijns-Amerika. In het zuiden groeien niet alleen de

kerken, er wordt daar ook getheologiseerd, maar de theologen uit het noorden weten daar weinig van. Eigenlijk is alleen destijds de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie tot hen doorgedrongen, vermoedelijk omdat ze de westers marxistische elementen daarin herkenden. Voor de rest lijken de westerse theologen binnen het eigen kringetje te blijven van westers theologiseren in postmoderne dagen van na de Verlichting. Missiologische tijdschriften als 'Wereld en Zending' en ook oecumenische als bijvoorbeeld de 'International Missionary Review' van de wereldraad of het katholieke 'Concilium' geven regelmatig het woord aan theologen uit het zuiden. Aan theologische faculteiten en ook in de handboeken is de theologie uit het zuiden er vrijwel niet.

Een door de redactie van het Nederlands-Belgisch oecumenisch missiologisch tijdschrift benoemde commissie bestaande uit Frans Damen, Jerry Gort, Karel Steenbrink, Ype Schaaf en Hans Visser, heeft nu het initiatief genomen het denken van drie bekende Afrikaanse theologen in het Nederlands vertaald uit te brengen. Die theologen hebben zelf een keus gemaakt uit hun tot nu toe verschenen boeken en artikelen.

Het eerst boekje van goed 120 bladzijden is in 1996 verschenen en heet: 'Het evangelie is niet los verkrijgbaar. Het christendom als inculturatiebeweging'. Het bevat teksten van

de theoloog Lamin Sanneh uit de Gambia in West-Afrika, die nu in Yale doceert. Martha Frederiks schreef de inleiding.

Tot nu toe zijn er weinig exemplaren van verkocht wat de situatie typeert en tegelijk verbazingwekkend is. Sanneh noemt het christendom per definitie een vertaalbeweging waarbij de boodschap overal en altijd beïnvloed wordt door de confrontatie van de gevende talen met de ontvangende taal en cultuur. Dat moet toch een actueel thema zijn in de huidige bijbelvertaal-discussie in Nederland?

Onlangs is een boekje met het denken van Kwame Bediako dat 'Jezus in de cultuur en de geschiedenis van Afrika' heet verschenen, voorzien van een inleiding van de hand van de rector van het Hendrik Kraemer Instituut dr. Hans Visser. Bediako is een Ghanees die zo nu en dan als presbyteriaans oecumenisch theoloog in Nederland en Schotland doceert, terwijl Afrika hem kent als een radicale evangelikaal.

Net als Sanneh stelt hij dat God al lang in Afrika was voor de zending er kwam en hij verwijt Europa een eenzijdige kijk te hebben op Afrika's religieuze verleden terwijl men het eigen Europese religieuze verleden gewoon negeert.

Kwame Bediako Jezus in de cultuur en geschiedenis van Afrika Kok Kampen 1999 ISBN 90-242-9412-6 prijs 24,90

Mario Coolen, Een Rozentuin Vol Wijsheid. Indiaanse spiritualiteit als uitdaging, Heeswijk: Dabar-Luyten, 1998, 144 pagina's, f 24,50, ISBN 90 6416 345 6.

Het is onvoorstelbaar wat de Indiaanse bevolking in Latijns-Amerika de afgelopen vijf eeuwen heeft moeten doorstaan. Hun aantal is sterk verminderd en ze leven op de rand van het bestaan. Zelfs hun ziel is aangetast.

Hoe dit heeft kunnen gebeuren wordt duidelijk aan de hand van de gebeurtenissen rond en tijdens de bijeenkomst van Tenochtitlán (Mexico-stad) in 1524. Als Hernán Cortés begint te twifelen aan zijn nietsontziende veroverings- en bekeeringsmethode komen er twaalf franciscanen uit Spanje om met de heren en priesters van Mexico te spreken. Dankzij een gedeeltelijk bewaard gebleven verslag in het Nahuatl-Spaans kunnen we de vijfdaagse ontmoeting op de voet volgen. Omdat de Indianen, nadat hen hun macht ontnomen is, ook nog niet eens afstand willen doen van hun goden, is het resultaat dat zij gedwongen christen worden zonder op te houden Indiaan te zijn. Zo ontstaat er een complex samenspel van elementen uit verschillende religieuze tradities.

Bijna vijf eeuwen later, in 1997, komen vertegenwoordigers van veertig Indiaanse volken in Cochabamba (Bolivia) bijeen. Zij eren hun voorouders en onderstrepen dat zij het in zich hadden om met de westerse cultuur en het christendom om te gaan. De Indianen willen op deze weg verder. Het is daarvoor noodzakelijk dat zij diep geworteld staan in eigen cultuur en geschiedenis. De bronnen van Indiaanse wijsheid moeten weer helder vloeien. Zij kunnen dan, dankzij hun cultuur en levenswijze, een belangrijke bijdrage leveren om de problemen van nu mee te helpen oplossen. Ook zien zij dat de moderne tijd een bijdrage kan leveren aan de integrale ontwikkeling van de Indianengemeenschappen. Een groot obstakel bij deze ontwikkeling is echter het agressieve neoliberalisme dat niet tot dialoog in staat is en de globalisering die slechts in een monocultuur kan functioneren.

Gasten in Cochabamba, waaronder bisschoppen en theologen uit alle delen van de wereld, geven hun gedachten over de mogelijkheid om God te verstaan in ver-

schillende culturen. De Indianen vergelijken hun cultuur en spiritualiteit met een rozentuin vol wijsheid. Toen de kerk er alles uitrukte en verbrandde hielden wortels van rozenstruiken zich in de aarde verborgen, hoopvol wachtend op nieuwe seizoenen. Na vijf eeuwen christendom staat traditionele begroeiing nu naast nieuwe variëteiten en op oude wortels zijn nieuwe stekken geënt. (p.16)

Voor Europa is dit misschien het moment om een nieuwe relatie met hen aan te gaan, die van de interreligieuze dialoog. De Indianen willen wel toegang tot de rozentuin geven op voorwaarde dat zij zelf de rondleiding verzorgen! Het boek nodigt uit tot verder contact met de Indiaanse cultuur en spiritualiteit. De houding die nodig is om dit vruchtbaar te doen verlopen wordt duidelijk aangegeven. De laatste dertig pagina's bevatten gebeden en gedachten uit de Indiaanse spiritualiteit.

– *Joop Kaldenhoven*

Bas de Gaay Fortman & Berma Klein Goldewijk, *God and the Goods: Global Economy in a Civilizational Perspective*, Geneva: WCC Publications, 1998 100 blz. Sfr 12.50

Dit boek behandelt de vraag: wat kan een christelijke inzet doen aan de steeds ernstiger crisis van armoede, milieuvervuiling en sociale desintegratie welke overal zichtbaar wordt? Volgens de twee auteurs heeft de christelijke sociale gedachte nog niet kunnen bereiken, dat er een praktische verandering is opgetreden ten aanzien van deze klemmende vraagstukken. Daarom is een nieuw antwoord nodig.

Het boek begint met een uiteenzetting van de sociale gedachten van de christelijke kerken, waarbij de positieve bijdragen, maar ook de tekortkomingen eerlijk worden uiteengezet. Daarop stellen zij een nieuwe socio-theologische aanpak voor met betrekking tot de drie belangrijkste kwesties. Daaraan zijn de twee laatste hoofdstukken gewijd.

Deze nieuwe aanpak bestaat, in de visie van de schrijvers, in een radicale verandering in de menselijke cultuur. Sociale, politieke en economische instellingen moeten niet langer gericht zijn op materiële goederen, maar op de menselijke behoeften. Zij zijn ervan overtuigd, dat 'mensen die leven omwille van materiële goederen, tekortkomen in respect voor anderen als medemensen' (65). Om de vereiste morele verandering te bereiken, stellen de schrijvers voor, dat religie in de zin van 'de spirituele dimensie van het menselijke leven' kan en moet leiden tot een betere en meer authentiek menselijke gemeenschap. Drie beginselen staan aan de basis van deze nieuwe spiritualiteit: fundamentele gerechtigheid voor allen, een ethiek van het algemeen belang en actie of praktische inzet (86-91).

Dit kleine boekje is een excellente inleiding in de sociale leer van de christelijke kerken, maar ook een hulp voor verdere bezinning en actie.

– *Tarima (Tanzania), Laurenti Magesa*

Poels, Vefie Vrouwen van het grote missieuur. Geschiedenis van de Missiezusters van Asten vanaf 1913, Nijmegen: Katholiek Documentatie Centrum, 1997, 120 p., ISBN 90 70504 54 (KDC Scripta, 9).

Vefie Poels behandelt in dit boek de geschiedenis van de 'Missiezusters Franciscanessen van de H. Antonius van Padua'. Deze missiecongregatie staat in de volksmond beter bekend als de 'missiezusters van Asten', omdat het moederhuis zich in het Brabantse Asten bevindt. Gesticht in 1913 door de Nederlandse pastoor Gerard van Schijndel, groeide ze in de loop van de twintigste eeuw uit tot een middelgrote congregatie, die missioneerde in Belgisch-Congo, Nederlands-Indië, Aruba en Brazilië.

In Indonesië en Brazilië heeft het missiewerk tot de intrede van inlandse vrouwen geleid. Het zijn deze inlandse zusters die de aanzet gegeven hebben tot het ontstaan van dit boek. Vefie Poels schreef het in opdracht van het bestuur van de congregatie, omdat de Indonesische en Braziliaanse zusters hun wortels wilden kennen. De vraag naar de oorsprong van de congregatie vormde dan ook de kern van het onderzoek.

De auteur baseerde zich voor haar studie op archiefmateriaal, waarbij het archief van de congregatie zelf centraal stond. Vooral de correspondentie van Gerard van Schijndel was van wezenlijk belang. Verder werd het archief van het bisdom Den Bosch geraadpleegd, naast archieven van enkele andere congregaties die zijdelings of rechtstreeks betrokken zijn geweest bij de oprichting van de missiezusters van Asten. Ook enkele publicaties, veelal van leden van de congregatie zelf, werden voor deze studie gebruikt.

Hoewel de titel algemeen is, wordt vooral de ontstaansgeschiedenis van de congregatie behandeld. De auteur opent met een schets van de katholieke kerk in Nederland rond de eeuwwisseling om vervolgens uitvoerig stil te staan bij de ideeën en de werkzaamheden van Gerard van Schijndel. Het moeizame proces van de stichting van de congregatie en het verkrijgen van pauselijke goedkeuring in 1913 worden in detail beschreven. Ook de moeilijke beginjaren krijgen de nodige aandacht. De verdere ontwikkeling van de congregatie na de dood van de stichter in 1923 en de uitbreiding van het werkterrein worden minder uitgediept. Hier beperkt de auteur zich tot een schetsmatige behandeling van de materie. Het boek sluit af met de vraag naar de betekenis van Van Schijndel voor de congregatie vandaag.

Dit boek geeft een heldere en boeiende schets van enkele aspecten van het katholieke denken rond missionering aan het begin van onze eeuw. De onverschrokkenheid waarmee Van Schijndel aan de stichting van een congregatie begon zonder goed op de hoogte te zijn van de procedures en vereisten, herinnert aan de missionarissen die zonder degelijke voorbereiding naar missiegebieden trokken. Verder wordt een mooi beeld gegeven van de perikelen die het stichten van een congregatie met zich meebracht. Niet alleen externe omstandigheden zoals tijd en plaats blijken het succes te beïnvloeden, maar ook de steun van Nederlanders die

met het Vaticaan verbonden waren speelde een rol in het al dan niet slagen van een stichting.

Onder dit alles verdwijnen de zusters zelf een beetje in de schaduw. De beperkingen van haar opdracht hebben de auteur zeer weinig ruimte gegeven voor andere belangrijke aspecten van de geschiedenis van de congregatie. Thema's als de verdere ontwikkeling van de congregatie na het overlijden van de stichter, de beleving van de zusters zelf, hun spiritualiteit, de veranderende ideeën omtrent religieus leven, de ontwikkeling van het missiewerk en het denken rond missionering, kunnen niet aan de orde komen of worden slechts zijdelings aangeraakt. Het algemene karakter van de titel kan in dit opzicht enigszins overspannen verwachtingen wekken. Niettemin een boeiend en zeer leesbaar boek over een gewaagde onderneming.

– *Liesbeth Labbeke*

Jong Koe Paik, Constructing Christian Faith in Korea. The earliest Protestant Mission and Ch'oe Pyong-hon, Zoetermeer: Boekencentrum, 1998, 288 pp, ISBN 90239 1190-3 NLG 45.00

De schrijver van deze dissertatie stelt zich ten doel aan te tonen dat de eerste westerse zendelingen in Korea niet klakkeloos hun van huis uit meegenomen geloof verkondigden, waarbij de Koreanen het evenzo klakkeloos zouden hebben aangenomen. Paik geeft zich rekenschap van de hermeneutische processen die zich bij geloofsoverdracht voordoen. Hij wil dan ook aan de hand van hermeneutische principes zien te achterhalen hoe de geloofsoverdracht indertijd heeft plaatsgevonden. Beïnvloed door de Duitse filosoof Hans Georg Gadamer stelt Paik dat de bijbelse boodschap die de zendelingen in Korea wilden brengen, aangepast moest worden aan de Koreaanse context. De Koreaanse methodistische predikant Ch'oe Pyong-hon (1858-1927) was expliciet bezig om de boodschap die hij van de zendelingen kreeg aan te passen aan de Koreaanse context. Paik behandelt de theologie van Ch'oe als case study (hoofdstuk 6).

Als basis voor zijn onderzoek geeft Paik in hoofdstuk 2 en 3 een grondige schets van de sociaal-religieuze context van Korea vanaf de tweede helft van de 19e eeuw tot pakweg 1910. Het was de periode waarin de westerse protestantse zendelingen uit Noord-Amerika (zowel Presbyterianen als Methodisten) binnenkwamen en hun werk startten. In de hoofdstukken 4 en 5 probeert Paik aan te geven hoe en waarom de zendelingen al heel gauw een dualistische houding kregen tegenover die sociaal-religieuze context: enerzijds die context volledig serieus nemen (met het doel aansluiting te vinden en niet meteen het land uitgegoid te worden) en anderzijds die context opnieuw interpreteren (zo werden veel religieuze termen opnieuw geduid). Als bekeerling van de eerste zendelingen poogt Ch'oe het christelijk geloof ook van politiek belang te maken, iets waar de zendelingen vanwege de zeer instabiele situatie huiverig voor waren. Voor de huidige situatie in Oost-Azië is de theologie van Ch'oe interessant, omdat hij een poging doet om het christelijk

geloof te vertolken in de religieus pluriforme context van die regio (confucianisme, boeddhisme, taoïsme en sjamanisme). Het moet wel gezegd worden, dat hij bijna uitsluitend aanhang kreeg onder de elite, terwijl de zendingen meer aansluiting kregen bij de middenklasse en de verpauperde volksmassa.

Het boek van Paik is niet alleen boeiend om te lezen voor wie interesse heeft in Korea en haar bewogen geschiedenis. Het is ook interessant voor diegenen die belangstelling hebben voor hermeneutische processen van interpreteren, vertalen en doorvertalen van de bijbelse boodschap naar hoorders in hun context. Hier kom ik dan ook bij het mijns inziens zwakke punt van het boek. Voor Paik is hermeneutiek een rationeel en bewust gestuurd proces. Voor een deel gaat dat op, zeker daar waar vertolkers van het evangelie zich bewust moeten zijn van hun eigen bril en context en die van de ontvangers. Maar in dat proces van vertolken zijn ook vele andere factoren mede van invloed, die niet of moeilijk bestuurbaar zijn. Veel onttrekt zich aan de besturing van de hermeneut. Het proces kan op een gegeven moment ook vrij en autonoom worden: je weet niet waar je uitkomt. Dat onvoorziene maakt het proces meer ongrijpbaar, maar wel zo spannend.

– *Christien Oosterom*

Albert van den Heuvel, Achter de Wereldraad. Brieven aan mijn eigen kerkenraad vanuit de achtste assemblee van de Wereldraad van Kerken, Kok Kampen 1999 ISBN 90 435 00224, 108 blz. f 22,90

Albert van den Heuvel kan schrijven en hij kent de keuken van de Wereldraad van Kerken. Wanneer hij dus zijn ervaringen als bezoeker aan de achtste Assemblee van de WCC in Harare combineert met bespiegelingen naar aanleiding van 50 jaar Wereldraad en dat alles adresseert aan zijn kerkenraad in Amsterdam, dan wordt dat een interessant boekje.

Natuurlijk komt er van Harare ook wel een rapport in het Engels voor de oecumenici met alles wat er gezegd en aanbevolen is (want de WCC kan niets besluiten voor de aangesloten kerken), maar aangezien een dergelijke bijeenkomst, of die nu oecumenisch of evangelikaal is, toch in de eerste plaats functioneert als een belevenis om nooit te vergeten voor de 70 procent nieuwe deelnemers, is voor hen de blik van Van den Heuvel 'achter de Wereldraad' best wel genoeëg.

Van den Heuvel heeft een heel aantal interessante statements: 'Wat de kerkelijke geschiedenis betreft mogen we niet vergeten dat de grote kerkscheuringen nooit gepland zijn: het zijn stuk voor stuk uit de hand gelopen vernieuwingspogingen.' 'Het probleem tussen kerken is nooit een meningsverschil, maar de ketterjacht, het in de ban doen van mensen met een andere mening.'

Over de problemen met de orthodoxen zegt hij, dat de fout van Genève is (geweest) dat men de orthodoxen nooit echt serieus genomen heeft.

En wat de katholieken betreft, 'die zitten al in de raden van kerken van 54 landen, ze doen dus al volop mee in de oecumene. Maar stel dat ze in de Wereldraad zou-

den stappen, hoe moet dat dan? Ze zijn talrijker dan de leden van alle andere kerken samen.'

En oecumene wil voor Van den Heuvel niet zeggen één kerk. 'Om mensen te redden, die dreigen te verdrinken kun je toch best gebruikmaken van meer dan één schip?'

'Oecumene betekent dat de kerken hun confessionele identiteit eren door die als bijdrage in te brengen. Oecumenisme betekent de veelkleurige identiteit van de Wereldkerk als correctief en maatgevend te beschouwen voor eigen vernieuwing.'

'De zending leerde christenen om samen op te trekken, terwijl christenen ook op de vragen van de wereld alleen maar samen antwoorden kunnen geven.'

Van den Heuvel is daarom blij dat zending in het slotdocument een plaats gestegen is op de prioriteitenlijst. Hij schrijft: 'Er zijn nogal wat oecumenisten die denken dat de opdracht om alle volken tot discipelen van Jezus te maken zo begraven is onder allerlei misbruik en verlaten zendingsstrategie dat zelfs het woord niet te redden is. In Afrika daarentegen is de vrolijkheid, de intensiteit en de groei van het christendom opdracht en belofte tegelijk.'

Wel wijst hij erop dat zending nog te vaak verbonden is aan westers christendom. Dat geldt overigens ook van de WCC zelf die het gegeven, dat de grootste kerken in onze dagen buiten de westerse wereld liggen, intern nog niet serieus weet te nemen.

Verder citeert Van den Heuvel instemmend R. Nelson, die stelt dat de verdeeldheid van de kerk niet zo schadelijk is als de verdeeldheid tussen rijk en arm. Daarom moet zending holistisch zijn waarbij, als het gaat om de genocide rond de Grote Meren in Afrika, ook de wapenleveranciers aan de orde moeten komen.

Historisch en actueel is 'Achter de Wereldraad' aan te bevelen, waarbij wel snel blijkt dat in humor relativerend, de schrijver een apologeet wil zijn van de Wereldraad.

— Ype Schaaf

Joop Vernooij, De rooms-katholieke gemeente in Suriname. Handboek van de geschiedenis van de rooms-katholieke kerk in Suriname, Paramaribo 1998
285 blz. ISBN 999-14-9618-1, f 30,— (ook te bestellen via Karel Steenbrink IIMO)

Suriname is vijf maal groter dan Nederland, maar is 'onderbevolkt': momenteel telt het niet meer dan ruim 400 000 inwoners. Daarvan is een kleine 5% afstameling van de oorspronkelijk Indiaanse bevolking; zo'n 40% afstammelingen van neger-slaven; 40% uit Hindoestaanse en 15% van Javaanse contractarbeiders, die na de afschaffing van de slavernij op 1 juli 1863 werden gezocht om het nog steeds nijpende gebrek aan arbeidskrachten voor de plantages te verlichten.

De kolonie was in de eerste fase (vanaf 1683) een soort private onderneming van de familie Aerssen van Sommelsdijck, die er ook twee katholieke priesters toelieten. Maar de Westindische Compagnie, waar het gebied formeel onder viel, verbood dit. Het duurde tot de 19e eeuw voordat de katholieke missie goed en wel

kon beginnen. Vanaf 1825 werden kleine stappen gezet, die resulteerden in een groot maar gemakkelijk verkregen resultaat: bij de afschaffing van de slavernij moest iedereen kiezen voor een familienaam en een godsdienst. De hervormde en lutherse kerk vielen (door eigen keuze en traditie) hier buiten en dus werden de kerkbanken van de broedergemeente en de katholieke kerk in korte tijd snel gevuld. Daarop volgde een periode van consolidatie, onderwijs en verdere pastorale zorg. Vanaf 1879 kwam daarbij de missie onder de Hindoestanen en later ook onder de Chinezen en Javanen. De missie heeft lange tijd naar verschillende talen en etnische groepen gescheiden gewerkt. Het onderwijs leverde veel goodwill en weinig bekeringen op.

Het is bepaald geen triomfalistisch boek geworden: het heldhaftige werk onder melaatsen en met name ook de figuur van Petrus Donders worden vol piëteit, maar verder zonder triomfalisme beschreven. Vernooij beschrijft vooral de institutionele missie- en kerkgeschiedenis vanuit de ontwikkeling van het kerkelijk apparaat en de kerkelijke organisatie. In dit rijk geïllustreerde boek voorzien van een groot aantal documentaire bijlagen krijgen we de ups en downs van een sterk klerikale kerk te zien: de groei van het kerkelijk apparaat, dat uiteindelijk weer gaat inkrimpen en zo pas een weg gaat vrijmaken voor een kerk, die voornamelijk op leken zal moeten draaien. We zien ook de overgang van een etnisch verdeelde koloniale kerk naar een kerk, die mede richting wil gaan geven aan het nieuwe gezicht van wat naar men hoopt een levenskrachtig, saamhorig, en vitaal Suriname moet gaan worden.

– *Karel Steenbrink*

Ds. Sri Hadijanto, Laten zien dat je christen bent. Een bezinnings- en werkboek, Utrecht 1998, 63 blz.

Van 1995 tot 1998 werkte ds. Hadijanto als zendeling vanuit de Christelijke Kerk van Oost-Java (GKJW) in de provincie Utrecht. Binnen de hervormde kerk was hij predikant en consulent voor de toerusting tot apostolair gemeente-zijn. Een sympathieke poging om concreet handen en voeten te geven aan het begrip 'wederkerigheid'. In dit boekje is een keuze samengebracht uit verschillende artikelen die ds. Sri Hanijanto heeft geschreven en de thema's die hij heeft aangereikt. De publicatie wil helpen bij de bezinning op het gemeente-zijn en het christen-zijn in de eigen omgeving.

Verwerkingsmogelijkheden maken het geschikt voor gebruik in de gemeenten. Interessante lectuur om geïnformeerd te worden over de praktijk en wederkerigheid aan de basis. De Javaanse dominee heeft heel wat voor zijn kiezen gekregen, zo blijkt uit dit boekje. Het laat zien dat Hadijanto tegen vooroordelen in op eenvoudige en volhardende wijze zijn zending heeft uitgevoerd, daarmee een bijdrage leverend aan de missionaire vernieuwing van de gemeente in Nederland.

– *Wout van Laar*

Uit de internationale missiologische tijdschriften

Exchange 1999/1 opent met een uitvoerige studie van de 'katholieke evangelikaal' Dr. Peter Hocken over het 'stromingen'-verschijnsel. In kerken van verschillende aard vinden we gelijkaardige stromingen, bijvoorbeeld evangelikalen of charismatici. Hoe gaan die kerken daarmee om en wat moet wereldwijd het gepaste oecumenische concept hiervoor zijn? De Indonesische kerkhistoricus Chris Hartono schrijft over een samen-op-wegproces in zijn land, waar drie kerken in een proces van ongeveer dertig jaar zijn gefuseerd, zij het dat het allemaal nog niet helemaal voltooid is. Frans Kekana geeft een overzicht van de kerk in Zuid-Afrika die zich van soms revolutionaire criticus nu moet gaan opstellen als toch compromis-bereide partner in verzoening en ontwikkeling. De Indiër Tony Neelankavil bespreekt hoe in de wereldwijde kerken via het hermeneuse-begrip meer waardering voor verscheidenheid is ontstaan.

Behalve de boekbesprekingen, maar liefst drie grote (auto)biografieën en een actuele bijdrage over recente ontwikkelingen in China, biedt de *International Bulletin of Missionary Research*, 1998/4 weer een controversiële openingstrilogie: drie bijdragen over de tegenstellingen tussen de gevestigde kerken, die verweten wordt dat ze te weinig aan missionaire activiteit ontplooien, terwijl de echte initiatieven ontstaan aan de 'rand van de grotere kerkstructuren'. Daartegenover komt dan een pleidooi voor een matige houding en goede relaties tussen de grote kerken en de meer evangelikale groeperingen. Maar hoe men het ook bekijkt, er staan cijfers die aanleiding geven om te geloven dat van de 43.600 Amerikaanse zendingsarbeiders in een buitenland, slechts 4.300 lid waren van een klassieke gevestigde kerk.

Zijn ook de Canadezen van St. Paul's University onder de indruk van kleine groepen, leken en charismatici? Terugtrekend missioloog Eugène Lapointe bespreekt in *Mission* 1998/2 Vaticaanse documenten uit 1987 en 1997 over de rol van leken in verband met hun concrete plaats in Lesotho. Daarop volgt een studie over 'evangelisatie zonder missionarissen', namelijk bij de Eskimo's (nu 'Inuit' geheten) van de Canadese poolstreek. De spirituele en bijna-charismatische ecclesiologie van de Fransman Marcel Légaut (1900-1990) krijgt uitvoerig aandacht. Het nummer wordt besloten met twee bijdragen over de pinksterbeweging in Nigeria.

Islam and Christian-Muslim Relations biedt in 1998/3 een nummer waar vrijwel alle bijdragen gender als belangrijke thematiek hebben. Barbara Stowasser bespreekt de verschillen tussen de vier islamitische scholen vanuit gender-perspectief. Haar boeiende vraagstelling blijkt zo gecompliceerd te worden door de vele bronnen, dat er (nog) geen duidelijke conclusie uit kan komen. Asmara Sonbol ziet in de moderne Egyptische wetgeving een verbetering van de positie van de vrouw. Daartegenover staat dan weer een bijdrage, die de feministen plaatst tegenover de moderne islamisten (lees: fundamentalisten). Geen duidelijke zwart-wit lijnen dus.

Die zijn er evenmin te vinden in de studie over Amerikaanse missionarissen en hun/haar 'moslim-zusters'.

Perspectives Missionaires no. 36, 1998/2, het Franse protestantse missiologische tijdschrift heeft twee gekoppelde series bijdragen. Eerst bespreken Basset en Comeau de ontwikkelingen in de theologia religionum. Vooral Comeau vindt de trend van de huidige gedachten soms nogal onkritisch. Met name tegenover het begrip 'religie' als zodanig dienen wij de juiste kritische afstand te houden. Zorn en Matthey geven een overzicht van de zendingsconferenties van 1947-1990. Het stemt niet allemaal tot juichen. Vooral na de grote conferentie van San Salvador (1996) lijken de conservatieve en negatieve stemmen over de oecumenische beweging aan kracht te winnen. Men mag zich dus afvragen of de grote moeite die de klassieke kerken en daarbinnen de liberale stromingen hebben gedaan om de evangelikalen binnen te houden, wel gelukt mogen heten. Is er voor het open houden van het gesprek dan geen te hoge tol betaald? Walter Hollenweger herhaalt ook hier zijn elders reeds gepubliceerde stelling, dat er hoe dan ook syncretisme in de realiteit van christelijke kerken zit, hoezeer men dat ook zou willen bestrijden.

De katholieke tegenhanger *Spiritus*, no 153, dec. 1998, roept een 'wolk van getuigen' op: Theresia van Lisieux, bisschop Romero zijn de bekendste. Daarnaast ook portretten van Magdeleine Hutin (1898-1951), een kluizenares in de Sahara, in de stijl van Charles de Foucauld, van Baba Simon (1906-1975), bescheiden priester in het droge gebied van Noord-Kameroen. Zo volgen er nog zes portretten: allemaal spiritueler, bescheidener, met minder succes en dadendrang, wel meer aandacht voor individualiteit dan de portrettengalerij die we in de IMBR zien en als zodanig een duidelijk en overtuigend beeld van de Franse tegenover de Amerikaanse missionaire spiritualiteit.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1998/4 begint met een (laatste) bijdrage van de sindsdien helaas op vroege leeftijd overleden dr. Peter Anton. Geen 'eiken van Donar' die moeten worden omgehakt: christelijke missionering werkt het meest effectief door eerst persoonlijke contacten op te bouwen, dus een aanwezigheid te verzekeren en bewerken. David Birmingham trekt heel grote lijnen door een schets te bieden van de katholieke kerk in Angola tussen 1491 en 1990. Hij ziet een golfbeweging. Vier maal (1640, 1834, 1910 en 1975) was de kerk politiek vrijwel weggevaagd en verboden verklaard, maar overleefde en werd sterker. Juvénal Ilunga Muya biedt een gedetailleerd en afgewogen maar toch vooral inventariserend beeld van de receptie van de Afrikaanse bisschoppensynode van 1994. Hij noemt meer dan honderd verschillende studies! Inculturatie was daar het grote thema en het begrip werd bijna 'heiligverklaard'. Grote winst was ook dat het binnenkerkelijk narcisme doorbroken werd. Het huwelijk, de kerk als 'familie van God' (tegen het tribalisme?) speelt slechts een bijrol.

Studies in World Christianity 1998/2 heeft de tegenstelling 'God van religies en God van filosofen' als thema en als ondertitel: 'An Indian-Western Conversation'. Dit houdt in dat er twee bijdragen zijn vanuit westers perspectief (vooral Baruch Spinoza en Simone Weil), terwijl twee andere vanuit het Indiaas monisme schrijven. Kennelijk wordt het aan de lezer overgelaten om de echte conversatie tussen de twee systemen te maken.

Studies in Interreligious Dialogue, 1998/2 heeft twee bijdragen over Japans boeddhisme en Hindoe bhakti-beweging, maar richt zich verder vooral op de interpretatie van 'primitieve religie' (Jan Voshaar over de Masai) en die van de moderne gesecculariseerde maatschappij (Wessels). Pieter J. Els leest een bijna-Barthiaanse boodschap in het verhaal van de ontmoeting tussen Abram en Melchisedek uit Genesis 14: de vorst is hier (nog) buiten Israëls religie, hij toont verlangen en behoefte. Geen relativisme, maar effectieve getuigenis van de hoogste God van Israël. De tegenstroom tegen het relativisme wordt ook gesignaleerd door Georg Evers in zijn rubriek evenals trends en conferenties op het gebied van de interreligieuze dialoog. De crisis in de Wereldraad werkt ook verlamdend op het dialoogproject. De orthodoxen zijn nog steeds verbolgen om het spectaculaire, maar in hun ogen onverantwoorde optreden van Chung Hyun-Kyung. Aan katholieke zijde is kardinaal Joseph Ratzinger een campagne begonnen tegen John Hick en andere 'relativisten', onder wie Jacques Dupuis. De internationale situatie met spanningen in Indonesië, India en Pakistan (de tragische zelfmoord van bisschop John Joseph) geven ook geen reden tot groot optimisme. *Karel Steenbrink*

This issue of 'Wereld en Zending' contains a general and a specific problem the contributors do not agree on: the first being the postulate that man is religious by nature and the second the conviction that the basic concept of 'primal religion' is behind many religions.

Can we agree with the African theologian John Mbiti that the African is 'incurably religious'?

Does the theory of evolution of western scholars, which claims that man has developed from animism and primitive pre-logical thinking to polytheism, and then to monotheism with its highest expression Christianity, only lead to the elimination and the ousting of religion by human thinking and science?

Or is this argument just another product of western superiority thinking, which we are abandoning again because we are looking again for sense and purpose in life and because we have a new thirst for a personally experienced spirituality?

And is it true that the Roman and Greek world, as well as the German world of Northern and Western Europe and most of the cultures of Africa, Asia and the Pacific, where huge Christian churches have grown, do have a common ground in primal religion in their own cultures and histories?

In the opening article Wiel Eggen puts forward the theory that religion is not a means to confirm power in society, but to criticize it.

From Africa Gillian Bediako denounces western superiority thinking, which rejects the idea of primal religion. In her article she gives the clearest definition of primal religion.

Birgit Meyer has studied religious changes amongst Christian Ewe in Ghana and in her anthropological research she has discovered that the concept of primal religion is not of much help.

Gert Noort criticizes Gillian Bediako's doctoral thesis on the idea of primal reli-

gion in the work of the nineteenth century Scottish theologian, William Robertson Smith. Noort considers her analysis of the process of christianization of the German tribes from Northern and Western Europe as one-sided.

Jason Gordon, a priest from Trinidad, has problems of logic with: 'incurably religious', because every doctor makes an effort to cure the incurable. He also stresses that, because of the existential rupture in the lives of all slaves, deported from Africa to the America's, the concept of primal religion functions among them in a very special way.

Wim van Binsbergen is not much interested in the concept of primal religion. But doing research as an anthropologist in Southern Africa, he has made a peculiar choice by becoming himself a traditional healer in Botswana. By studying African ways of thinking and doing from the inside, he has discovered that many cultures share common cultural elements.

José de Mesa analyses the relationship between modern Roman-Catholic Christianity and primal religion as they have developed into popular catholicism in the Philippines.

The Moluccan theologian Hendrik tries to define the place of the ancestors in his Christian conviction and Hesdie Zamuel from Paramaribo evaluates critically the relation between the Christian church and Surinam Winti.

The Belgian anthropologist Renée Devisch considers the healing churches of Kinshasa in Congo as an authentic African assimilation of Christianity and folk-religion.

Finally the dogmatist Ad Brants explains that Protestants tend to see a rupture between Christianity and non-Christian religiosity, while Catholics rather see an evolution. He proposes to overcome the dilemma character of the difference in a way that indicates at the same time the possibility of assessing the non-Christian religiosity as an opportunity of recognizing Jesus Christ anew.

The article by Dick Kooiman about the discussion among Indian scholars on religious tolerance in the secular state of India, follows as an extra.

In 'Kortweg' attention is given to the honorary doctorate of the Cameroonian Jean-Marc Ela in Louvain, who like Renée Devisch pleads for a real African church.

This issue has been compiled by Frans Wijzen, Kathleen Ferrier, Bert Broeckert and Hans Visser, and deals with a highly actual subject in the societies of Belgium and the Netherlands, which are becoming more and more secularized.

Ype Schaaf, editor

Wereld en Zending is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk en wordt geredigeerd door een Nederlands - Belgische redactie.

Wereld en Zending beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van de kerken in zes continenten.

Wereld en Zending gaat uit van de overtuiging dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenwerking. Christenen zetten zich hiervoor in in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen, die zich beroepsmatig bezighouden met missiologie en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In "Wereld en Zending" proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending

GEPLAND VOOR 1999

- 1999.3 Fundamentalismen als tegenbeweging
- 1999.4 Religie en migratie

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen, tel. (038) 339 25 85.

- Nieuwe missionaire uitdagingen 1999/1
- Missiologie op de drempel 1998/4
- Oecumene gewogen 1998/3
- Wonderen 1998/2
- Christendom van de catastrofe 1998/1
- Verzoening 1997/1

(Prijs incl. verzendkosten)

De Belijdenis van Belhar

in de context van Zuid-Afrika
in de context van Nederland

een **Allerwegen-Plus**

onder redactie van

Leo J. Koffeman en Wout van Laar

met bijdragen van Ineke Bakker, Piet Beintema, Jaap Durand, Piet van den Heuvel, Pieter Holtrop, Leo J. Koffeman, Otto Ruff, Francois Wessels, Andreas Wöhle.

De **Belijdenis van Belhar** was agendapunt voor de triosynode-zitting van begin mei.

Alle synodeleden ontvingen deze **Allerwegen-Plus**.

Allerwegen-Plus De Belijdenis van Belhar kunt u bestellen door overmaking van de speciale prijs van f 7,- op postgiro 513153 van Dienstencentrum GKN te Leusden ovv: ZW 388 **Allerwegen Belhar**

